

# النظريّة السياسيّة عند اليونان

تأليف  
إرنست باركر

الجزء الثاني



ترجمه  
الدكتور محمد سليم سالم

لؤيس  
أحمد





# النظرية السياسية عند اليونان

## الجزء الثاني

تصدر هذه السلسلة بمعاونة  
المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

## النظريّة السّياسيّة عند اليونان

تأليف  
إرنست باركر

راجعته  
الدكتور محمد سليم سالم

ترجمته  
لويس سكندر

الناشر  
مؤسّسة سجل العرب  
٢٦ شارع شريف باشا - القاهرة  
تليفون ٤٩٩٩٩ ٥٢٣٠٩

١٩٦٦



هذه ترجمة كتاب :

**GREEK POLITICAL THEORY**

تأليف :

**Sir. ERNEST BARKER**





## محتويات الكتاب

صفحة

٩

الفصل التاسع — نظرية التعليم في (الجمهورية)

٥٣

الفصل العاشر — نظرية الشيوعية في (الجمهورية)

١١١

الفصل الحادى عشر — أفلاطون ودول اليونان

١٦٧

الفصل الثانى عشر — محاوره رجل السياسة

٢٠٥

الفصل الثالث عشر — محاوره (القوانين) ونظرية الدولة

٢٤٣

الفصل الرابع عشر — القوانين ونظام العلاقات الاجتماعية

٢٧٣

الفصل الخامس عشر — نظام الحكم في محاوره القوانين

٣١٣

الفصل السادس عشر — «القوانين» ونظريتها في القانون

٣٤١

الفصل السابع عشر — نظرية التعليم في محاوره القوانين

٣٦٣

ملحق — تاريخ نظرية أفلاطون السياسية في العصور المتأخرة

٣٦٩

ملحق — التاريخ المتأخر لنظرية أفلاطون السياسية



## الفصل التاسع

نظرية التعليم في (الجمهورية)



### مركز التعليم في دولة أفلاطون :

إذا ما انتقلنا من العدالة ، وهى باعثة الحياة في الدولة ، إلى الوسيلة التى يمكن بها تحقيقها ، رأينا أفلاطون يقترح فى هذا الشأن نظامين عظيمين . أحدهما نظام تعليم مشترك عام تتولاه الدولة ، وثانيهما نظام اجتماعى شيوعى . أما نظام التعليم المشترك فإنه يتضمن التدريب على العمل الخاص الذى يكلف به الإنسان ، ويغرس فى المرء ما تتطلبه العدالة من مواظبة على أداء هذا العمل بروح جردت من الأنانية . أما النظام الاجتماعى الشيوعى فهو يوفر الوقت لهذا التدريب ( لأنه يحرم الناس من ضرورة السعى وراء الرزق ) . وبواسطته تزول اللغزات التى تدفع الإنسان إلى الأنانية ، وأهم من هذا كله أن هذا النظام يحقق فكرة أن الفرد جزء من كل ، وهى الفكرة المتضمنة فى مفهوم العدالة كما تصوره أفلاطون . ولا شك أن التعليم الجديد أعظم من النظام الاجتماعى الجديد (١) ، فهو محاولة للوصول إلى جنود الشر ،

---

(١) يقول أفلاطون: « إن فى التعليم الصحيح خير ضامن . » (١٦ب) إن أعظم شيء فى نظره هو التعليم والتغذية . فإذا ما تعلم المواطنون تمليا حسناً كان من اليسر عليهم أن يروا طريقهم فى المسائل الأخرى (٤٢٣ د — هـ) ويجب أن نسلو فى الوقت عينه أن هناك بعض الاختلاف بين النعمة التى يضرب عليها أفلاطون فى الجزء الثالث من الجمهورية حيث يؤكد الأهمية الأولى للتعليم ، وبين ما يذهب إليه فى الجزء الخامس حيث يؤكد أهمية النظم الاجتماعية عند تحديه عن الشيوعية فى الزوجات والأطفال ولهذا يبدو أن أرسطو كان لبعض الحق فيما وجهه من نقد إلى الجزء الخامس عندما يقرر (أن أفلاطون يحمل الوسيلة التعليمية فى الإصلاح الاجتماعى ويسير وراء النظم الاجتماعية) . ولو أن نقده لأفلاطون كان ظلالاً بوجه عام .

ولإصلاح أساليب الحياة الخاطئة بتغير النظرة كلها إلى الحياة ، وهو محاولة لملاج مرض عقلى بدواء عقلى. وفي هذا المنى كان روسو على حق عندما وصف (الجمهورية) بأنها « أروع رسالة كتبت عن التلميم » .

وإذا ما قورن النظام الاجتماعى الجديد بنظام التلميم هذا كان ثانوياً فى أهميته . فهو لا يمدو أن يكون إمعاناً فى الحرص : فإذا ما وجد الناس قصوراً فى الوسائل الروحية كان لابد من اللجوء إلى تمزقات مادية . وبالإضافة إلى أن نظام الشيوعية هذا شئ ثانوى فهو أيضاً ذو طابع سلبى إذا قورن بالطابع الإيجابى لنظام التلميم . وذلك لأن التلميم يعنى وضع النفس فى تلك البيئة التى تلائم تطورها وارتقاءها فى كل مرحلة من مراحل هذا التطور ، أما الشيوعية فإنها تنى تجريد البيئة من تلك العناصر التى تدعو إلى انحراف النفس عن نحوها الصحيح .

والأهمية التى يلقها أفلاطون على التلميم هى النتيجة المنطقية لسكرته عن العدالة . فإذا كانت العدالة هى مبدأ الأخلاق الاجتماعية ، وهى التى تكسب المجتمع تماسكه ، وإذا كان قوامها أن يؤدى كل عضو فى المجتمع وظيفته الخاصة أداء حقاً ، فإن من واجب المجتمع أن يفرس مبداء فى أذهان أعضائه حتى يحقق بذلك تماسكه ، ومن واجبه أيضاً فى سبيل الوصول إلى مستوى الإجابة أن يدرّب أعضائه على بلوغ الإجابة فى أداء وظائفهم . والتلميم ، لا فى رأى أفلاطون فقط بل فى رأى اليونانيين عامة ، كان يعتبر عملاً اجتماعياً يوقظ الوعى فى الوحدات التى يتألف منها المجتمع ويهديم إلى أداء كل الطالب الاجتماعية . ولقد رأينا ( فى نهاية الفصل الثانى ) أن اليونانيين كانوا يؤمنون بسيادة القانون ، وأنهم كانوا يعتبرون هذا القانون للمادة الروحية المشتركة للمجتمع بمجموع القواعد للكتابة وغير للكتابة التى تساعد على خلق النزاهة الاجتماعية ، كما كانوا يعتقدون أن وظيفة الدولة هى تلميم مواطنيها بما يتماشى مع القانون . ويتفق أفلاطون وأرسطو فى اعتقادهما أن التلميم هو أول

وأهم وظيفة للدولة ، والفيلسوفان في هذا الشأن ييران وفق التقاليد اليونانية .  
فالتعليم يوجد من أجل تأهيل المواطن للحياة الروحية لدولته، كما أن حكومة الدولة  
توجد من أجل التعليم . ولهذا فإن ( الجمهورية ) ، وهى رسالة تتناول دستور الدولة  
كما يفهم من أحد الناونين التى أطلقت عليها ، لاتعالج مسائل الكيان السياسى  
بل تتناول المسائل المتعلقة بطريقة التعليم . والواقع أن نظام الحكم الوحيد الذى  
يقترحه أفلاطون — وهو حكم الملوك الفلاسفة — هو فى الحقيقة نتيجة تمخض عنها  
نظريته التعليمية . ومع ذلك فهناك وجه آخر لنظرية أفلاطون فى التعليم . فالتعليم  
فى واقع الأمر عملية اجتماعية ، وهو بهذا الوصف يرمى إلى تأهيل الفرد للمجتمع  
الذى يعيش فيه ، ولكنه إلى جانب ذلك وسيلة لرؤية الحقيقة المطلقة ، وهذه  
الرؤية هى رؤية تخلص بها النفس الفردية . وبض النظر عن المجتمع والقيم  
الاجتماعية ، فإن التعليم خير فى ذاته ويطلب لذاته : هدفه النهائى هو أن تتأمل  
الحقيقة السكمنة وراء الزمان والوجود ، أكثر من أن نحيا حياة عمل بين الحياتلات  
الدنيوية المدبغة النفع . ومع ذلك فإن أفلاطون يطلب إلينا أن نقوم بدورنا بين  
الحيالات ولا ننسى ، فى نشوة التأمل ، واجبا نحو زملائنا . وهنا نرى فيلسوف  
الأكاديمية يتحدث محاولا الوصول إلى الحقيقة المطلقة من خلال الرياضيات  
والدراسات التى تتجاوز الرياضيات . وفى هذا المجال يختلف أفلاطون مع السفسطائيين  
وليسوقراطيس ومع كل الملحنين الذين يعتبرون التعليم سبيلا إلى النجاح الاجتماعى .  
إنهم جميعا فى نظر أفلاطون يرتكبون خطأ مضاعفاً . فالتعليم بوصف كونه عملية  
اجتماعية هو السبيل إلى العدالة الاجتماعية لا النجاح الاجتماعى . ليس هذا فحسب  
بل هو إلى جانب ذلك سبيل الحقيقة ذاتها .

## طرق التعليم اليونانية

علينا أن نتناول التعليم على اعتبار أنه مسألة تدريب اجتماعي . ولا شك أن أفلاطون في اهتمامه بالتدريب الاجتماعي كان يعلم حق العلم أنه يعتمد على الطرق النبعة في أتيناي و يولى وجهه شطر إسبرطة كما فعل عند تحويله إلى نظام الشيوعية (١) . كان التعليم في أتيناي تعليمًا خاصًا ، ولم يحدث قبل عصر الإمبراطورية الرومانية أن تلت المدارس أية إعانة من الدولة . وكان هناك قانون أصدره سولون يحتم على الآباء أن يعلموا أبناءهم الأدب ( ولم تكن هناك مدارس للبنات ، ولهذا كن يتعلمن في المنازل ) . وفتح المدارس كان عملاً خاصاً لا يقوم به دائماً أحسن المؤهلين له كما جاء في الهجوم اللاذع الذي وجهه ديموستينيس إلى أيسخينيس . ومن الجائز أن موظفي الدولة كانوا يشرفون على المدارس ويفتشونها ، ولكن حتى هذا الأمر ليس مؤكداً (٢) . ولقد كان التعليم الأتيي يشتمل على ثلاث مراحل هي المرحلة الابتدائية والمرحلة الثانوية والمرحلة الثالثة . وعلوم المرحلة الابتدائية ( بعد إتمام القراءة والكتابة ) هي دراسة أدبية وتراجيم لأعظم الشعراء ، وتمارين بدنية رياضية مختلفة ، ودراسة موسيقية للشعر الغنائي بمصاحبة الموسيقى . ولم يقتصر أثر الدراسة الأدبية على تكوين التقوى فحسب بل تعدى ذلك إلى تعليم الدين وشرع من الأخلاق لأن الشعراء كانوا أئمة للملمين الدينيين اليونان . والمقصود بالمتاهج الدراسي كله ( الذي كان يمتد من

---

(١) انظر مؤلف فرعان «مدارس اليونان» Schools of Hellas حيث يتناول طرق التعليم في اليونان القديمة .

(٢) كان عمل الدولة في أتيناي فيما يخص بالتعليم الاجتماعي ينحصر في شيئين : أولهما ضرورة تعليم الأدب ، وثانيها الإشراف الخاق على المدارس . ( تحت إشراف عشرة من الموظفين بعد عصر سولون وكانوا يسمون Sophromstae ) وكان القصد من هذا الإشراف حماية الأولاد من الفساد الذي قد يسببه من «يجبون» بهم .



السادسة إلى الرابعة عشر) أن يخرج رجلاً منوع الثقافة يستطيع أن ينشد مقطوعة غنائية شعرية ويؤديها أداءً موسيقياً على (القانون) Harp ، ويردد أشعار هوميروس وهسيودوس في المناسبات التي تتطلب ذلك ، ثم يكون إلى جانب هذا قوى البنية سليم العقل . أما إذا أراد مزيداً فهناك التعليم الثانوي لمن استطاع تحمل ثقافته ، وهو تعليم يقوم به السفطائيون ، أو تميده مدرسة إيسوقراطيس كما كان الحال في القرن الرابع ، وهناك تلقى على الطلاب محاضرات في فن الخطابة والسياسة تكسبهم مراناً سياسياً واضحاً . وهذا النوع من التعليم كانت مدته من سن الرابعة عشرة إلى الثامنة عشرة تقريباً ، ونظراً لما يتطلبه من نفقات باهظة كان وقتاً على الأغنياء . أما المرحلة الأخيرة أو المرحلة الثالثة فهي مرحلة التدريب الحربي التي كان يمر فيها كل شاب أتيى بين الثامنة عشرة والعشرين من عمره قبل أن ينال حقوقه المدنية الكاملة . وهناك كانت الدولة الأثينية تتولى التدريب الاجتماعي لأول مرة ولفترة قصيرة مدتها عامان فقط ، وفيها عدا ذلك كان التعليم في أيتنا متروكاً لتصرف الأسرة ، وفرصته المدارس الخاصة .

فكانت الأسرة لا الدولة هي للمسئولة عن تدريب الشباب ، وقد يكون مثل هذا التدريب الذي يهيئه الوالد لأبنائه بعيداً عن احتياجات الدولة وطابعها بحيث لا ينتج إلا ثواراً فوضويين بدلاً من مواطنين صالحين . هذا النظام أو قل هذا الافتقار إلى النظام كان مجافياً لمبادئ أفلاطون: « إن تعليم الكيبياديس وتنشئته ، بل تعليم أى أتيى وتنشئته ليس من شأن أحد » . ومع ما في هذه الصبغة من مبالغة ، إلا أنها تدل على أن مسألة يعتبرها أفلاطون بالغة الأهمية بالنسبة للدولة ، كانت متروكة لتصرف الأسرة .

وفي رأيه أن الدولة من ههذه الناحية كانت تهمض عينيها عن مهمتها الأولى ، في حين أنها تتقل كاهلها بطائفة من التفاصيل التشريعية التي يمكن تركها لحسن

تصرف الفرد لو أن الفرد درب تدريباً صحيحاً . وقد دفعت أثينا عن إهمالها بأن دانت لحكم ساسة جهلاء تعوزهم الكفاية ، ولا شك أنها تستحق مثل هذا الحكم .

وبما أن الدولة قصرت في تدريب الفرد الأثيني على أن يكون مواطناً فإنه في مجال وظيفته لا يمنحها إلا العجز في أداء هذه الوظيفة . ومن السهل أن نستخلص النتائج التي وصل إليها أفلاطون من هذا الاتجاه في تفهده . فهو في مهاجمته لإشراف الأسرة على التعليم يذهب إلى مدى إنشاء الأسرة كلية ، كما دفعه هجومه على الجهل الذي تبينه في ساسة أثينا إلى البحث عن أحسن تدريب للشباب وللرجال يمكن أن تتولاه الدولة ، والدولة فقط . وكيف يستطيع بمثل هذا التدريب استخلاص أحسن الساسة ، وأخيراً كيف يستطيع بهذا التدريب وتوفير هؤلاء الساسة خلق الدولة نفسها في أحسن صورة . غير أن نقد أفلاطون والنتائج الجسيمة التي تنساب من هذا النقد يجب ألا تحجب عنا الجوانب الجميلة من التعليم الأثيني . فالواطنون الأثينيون كانوا يتعلمون الكثير ويحصلون على ثقافة واسعة ، وإن كان ذلك بطرق غير منظمة . كما يجب أن نضع إلى جانب نقد أفلاطون ذلك المديح الرائع الذي ورد في للرثية التي ألقاها بركليس ، حيث يقول :

« نحن الأثينيين عشاق للجمال دون منالاة ، محبون للحكمة دون انحدار إلى الخنوع » .

وطي أية حال ، إذا اتصف عمل الدولة في أثينا بالقصور فإن المميزات الخاصة قد فلتت الكثير . فكانت المباريات على قدم وساق ، وكثير منها رياضي ولكنها كانت تشمل النواحي للموسيقية والأدبية ، وكلها كانت حافزاً على التفوق والإجادة . وإذا كان نصيب الدولة من التدريب قليلاً فإن المقول كانت متلهفة متتقة بأنواع الثقافة .

ويكاد نوع التعليم الإسرطي يكون مختلفاً عن هذا كل الاختلاف ، فبينما كانت

أتينا مجتمعاً عسكياً ذا ثقافة فردية متقدمة ومتعددة النواحي ، كانت إسبرطة لأزال مجتمعاً بدائياً تدفعها غريزة مثل هذا المجتمع إلى المحافظة على طابعها . ويضاف إلى ذلك أنها كانت دولة حرية . تفرض الطاعة على مواطنيها . ولهذا تطورت في تاريخها القديم نظام عنيف لتدريب تتولاه الدولة ، وظلت إسبرطة محتفظة به خلال عدة قرون . فكان الصبي الإسبرطي يؤخذ من والديه في سن السابعة ويؤكل أمر تعليمه إلى أحد موظفي الدولة ( مدرب الأطفال ) ، أى أن الأسرة لم يكن لها إشراف على تعليم أعضائها ، والدولة هي صاحبة التصرف في كل شيء . كان الشبان ينظمون في دور يشرف على كل منها محافظ معين ، وهناك يدربون على الألعاب الرياضية العنيفة والتأهب للحرب على نمط يشبه ما يحدث في المدارس الخاصة البدائية .

ولا شك أن هذا التدريب كان يقصد به خلق الصفات ذات الطابع العسكري التي كان يعتمد عليها المجتمع الإسبرطي . ويهدف التدريب بطريق مباشر إلى تشكيل المواطن تشكيلاً يتفق مع روح البيئة والتقليد الاجتماعي للأمة .

وكان هذا التدريب أكثر ضرورة بالنسبة لإسبرطة نظراً لانتقارها إلى قانون مكتوب ؛ الأمر الذي جعل السبيل الوحيد إلى المحافظة على بقاء التقاليد واستمرارها هو أن تبث في الأولاد منذ نعومة أظفارهم روح القانون غير المكتوب ومبادئه . أما الهدف الأكبر للتدريب فهو شحن العقل ( أو عنصر « الروح » على حد قول أفلاطون ) حتى يبلغ حدّاً عظيماً من الشجاعة بواسطة اختبارات وتجارب كانت تتخذ في بعض الأحيان طابعاً هجياً ، وبهذا تزود الدولة ، التي كانت تهدف دائماً إلى الفوز الحربي ، بذلك الطراز من الرجال الذي تحتاج إليه . والنساء أيضاً كن يمتحن ، ولو بصورة أقل ، إلى هذا النظام العنيف . أى أن حياة الأسرة كانت

تخضع لحاجاتها ، ولم يكن لنزول الأسرة مكان في دولة تحرم على الزوج والزوجة أية علاقة زوجية حقيقية ويترك الأطفال فيها والديهم بعد سن الطفولة مباشرة .

أما نظام الملكية في إسبرطة فلم يكن يختلف عن نظام الأسرة في أن الدولة كانت تشكله بحيث يتفق مع مقتضيات النظام الحربي . فكان المواطنون يكونون طبقة عليا تعيش على موارد الأرض التي تفلحها طبقة خاضعة من الناس . وحيث إن الدولة كانت تحل هذه الطبقة العليا من الاهتمام بالنواحي الاقتصادية من حياتهم ، فقد أصبح في مقدورهم تكريس وقتهم للتدريب الذي تفرضه الدولة . هذه الملامح كلها يتردد صداها في ( الجمهورية ) التي يبدو أنها من وجوه عدة كانت تنبع على منوال إسبرطة وتستلهم منها الوحي .

والواقع أن النظام الإسبرطي وجد ميلا عاما في اليونان ، ولهذا فإن إسبرطة ، بوصف كونها البلد الذي ربى الحشونة في الشباب ، ( *Dura virum nutrix* ) كانت تعتبر مركزاً تعليمياً عاماً يرسل إليه الأطفال من كل أنحاء اليونان للتدريب . وفي أتبنا ذاتها كان هناك حزب يشاع إسبرطة ، وخاصة بين الطبقات العليا ، كما تمت بين الرجال والأولاد علاقات تميز بطابع العلاقات نفسها التي كانت قائمة في إسبرطة (١) .

ومع ذلك فقد كانت لمدينة إسبرطة عيوبها ، وهي عيوب أصبحت بعد انهيار قوتها ( ٣٦١ ق . م ) فيها بعد أكثر وضوحاً منها عندما كتب أفلاطون ( جمهوريته ) ، ولو أنها كانت ظاهرة فملاحق في مطلع القرن الرابع . وإذا كانت إسبرطة قد اعتبرت أعوذجاً يجتذى فيها يختص بتنظيم الدولة لنظام التعليم ، ومن حيث فكرتها

---

(١) كان من شأن النظام الإسبرطي أن يجتمع الرجال والأولاد في مكان واحد ، الأمر شجع أكثر من أن يحول دون انتشار حب القتل .

عن هذا المبدأ ( وهو مبدأ أخلاق ) الذى اعتبرته أساساً ضرورياً لهذا النظام ، فإن حقيق مجال مبدئها هذا أدى إلى وجود منهج دراسى ضيق لا ينتج فى أحسن القروض إلا فضيلة محدودة . وذلك لأن إسبرطة ، لكى تبنى عنصر الروح فقط ، لم تستخدم من الوسائل إلا القرينات الرياضية وبعض أنواع الموسيقى التى تبث الشجاعة فى النفوس ، وأهملت الجانب الأدبى من التعليم إهمالاً تاماً . وقد نتج عن ذلك وجود عدد كبير من الإسبرطيين لا يعرفون القراءة والكتابة ، واقتصرت الإلمام بالأدب اليونانى على فئة قليلة من الناس .

ومن هذا ترى أن التدريب الإسبرطى أخفق فى خلق الرجل الكامل ، ولم يفلح إلا فى تنمية الشجاعة ، وحتى فى هذا النطاق كان عاجزاً عن تنمية تلك العناصر من الشجاعة التى يخلقها فى الإنسان فهمه للحياة ، وهى عناصر أكثر جمالا . وهناك لدى أثينا ما تعطيه ، ولهذا يمكن القول إن أفلاطون كان يهدف إلى الجمع بين التهاج الأثينى والتنظيم الإسبرطى مع تذيبه بمبدأ أسمى وأكثر اتساعاً من المنهج الإسبرطى ، وإطالة مدته إلى فترة أكبر ، كما أنه ضمن هذا المنهج دراسات أخرى أكثر نبلاً مما دار فى خلد أثينا (١) فى يوم من الأيام .

ومن هذا ترى أن الجانب الفردى من نظام أفلاطون التعليمى يجهل من أثينا — إذ أنه يهدف إلى وجوب تنمية الإنسان كله — أما جانبه الاجتماعى فإن أفلاطون يستقيمه من إسبرطة ، إذ يجب أن تشرف الدولة على التعليم حتى تنهى المواطن لمكانه فى الدولة . ويوصف كون أفلاطون أثينياً بكتب للأثينيين فقد كان من الطبيعى أن يؤكد الجانب الإسبرطى من نظامه التعليمى . فإذا أريد

---

(١) يعتقد أفلاطون لإسبرطة صراحة فى الكتاب الثامن من ( الجمهورية ) وفى ( القوانين ) غير أن النظام التعليمى الوارد فى الكتاب الثالث من ( الجمهورية ) يعتبر تقدماً ضمناً لإسبرطة .

تحقيق سيادة العدالة ، وإذا كان المطلوب أن تزول من الحياة السياسية تلك الفردية التراجعية وذلك العجز الذي يتصف به هواة السياسة ، وجب أن يكون هناك نظام للتعليم الاجتماعي يؤهل المواطن لأداء واجبات منصبه على ضوء المعرفة لا وفق المقاييس التقريبية . ورغم هذا فإن نظام أفلاطون كان يهدف إلى تعليم الإنسان ولم يتخل عن جانبه الأتيني مطلقاً ، فهو ينظر إلى نفسه في المقام الأول كعلم للجنود والحكام ، ولكنه يعرف في الوقت نفسه أنه يدرب العقل الإنساني بوجه عام . وإذا كانت ( الجمهورية ) من إحدى وجهات النظر « رسالة في الإصلاح السياسي والاجتماعي » فهي إلى جانب ذلك « عرض لنظرية مثالية عن الحياة الإنسانية في مقدور الناس جميعاً أن يطبقوها على أنفسهم » (١) ، ففكرة التعليم التي تشتمل عليها لا تقوم على أساس مستلزمات السياسة العملية فحسب ، بل تستند أيضاً إلى تكوين العقل الإنساني . ولهذا فإن التقسيم القديم للنفس إلى العناصر التي تتألف منها نراه يظهر مرة أخرى ليسترشده أفلاطون في محفظه التعليمي الذي يقسمه إلى مراحل تتلام مع عناصر النفس المختلفة التي تكون لها التلبية في مراحل الحياة المختلفة . كما أن النظرية التعليمية كلها تسيطر عليها فكرة عن موقف النفس البشرية من المعرفة .

### الأساس الفلسفي لنظرية أفلاطون التعليمية

هذه الفكرة تمثل النفس الإنسانية على أنها ليست بحال من الأحوال شيئاً سلبياً في العملية التعليمية . إنها ليست شيئاً يتناوله علم التربة ، وبعد فحص دقيق لقدرتها على الحمل والطريقة السليمة في توزيع ما يراد حمله تبدأ عملية التحميل . وأفلاطون في هذا المجال لا يتحدث عن « الخطوات » التي تتبع في عرض موضوع من مواضيع المعرفة على العقل ، بل يفرض دائماً أن العقل إيجابي ولا ينتظر حتى تقدم له

(١) ص ٢١٧ من مؤلف تشلب « محاضرات » .

الأشياء بل هو الذى ينبه نحوها ، فيتحرك نحو كل شيء فى بيئته لأن فيه ما يجذب نحو كل شيء . وهذه القوة الروحية الإيجابية لا يحاول المدرس أبداً أن يلبسها — بطريق مباشر على الأقل ، فهو يعتقد فقط أنها موجودة فعلا ويرى أنها سوف تقوم بعملها . إنه يهتم ببيئة هذه القوة الروحية ويسعى إلى تنسيقها ، حتى إذا تلفت الروح حولها وتحركت بدافع من الجاذبية التى تشعر بها نحو ما ترى ، فإن نظرها لا يقع إلا على الأشياء الجميلة فتجبه نحو الجمال الذى تراه . والتعليم فى تشبيه أفلاطون هذا ينشأ عنه تحويل « البصيرة الداخلية » نحو الضوء ، ويحدث هذا لأن المعلم يضع الضوء حيث يخطف النظر ، وفى هذا الشأن قد نصف العلم بأنه يبرز أحسن ما فى تلميذه . وأصح من هذا أن نقول إن أحسن ما فى التلميذ يبرز من تلقاء نفسه استجابة للأشياء المناسبة ، وإن فن التعليم الصحيح هو أن يضع المدرس أمام تلميذه تلك الأشياء المناسبة . وفى هذا ما يشبه نظرية « التذكر » التى عرضها أفلاطون فى معاورة ( مينون ) فالنفس قد شاهدت فى حياة سابقة كل ماتملمه فى هذه الحياة . والتعليم ما هو إلا « ذكرى » تلك الحياة بسطع وميضها على العقل عندما يبر أحد الأشياء من إحدى نواحيه مانسمية تداعى المعانى ، ومع أن الشيء ذاته لا يعطى النفس إلا تلميهاً ، فالنفس نفسها تستجيب إلى هذا الإيهام ، إلا أن كل شيء يتوقف على هذا التلميح . فإذا قلنا إن البيئة تصنع البعض فإعنا نعى أن النفس تشكل نفسها وفق بيئتها ، وإذا أردنا أن نضفى على النفس جمالا وجب أن نضعها وسط المروج الجميلة حيث تسمع همس الجمال :

«وحيث ينطبع على وجهها جمال من خلق الأصوات الهامسة» . وهذا هو السبب الذى من أجله يخصص أفلاطون للفن ، وللموسيقى بنوع خاص ، مكانة رفيعة كوسيلة للتعليم . وهذا هو السبب أيضاً الذى من أجله يؤكد مرونة النفس وتأثير الجمال فى تشكيلها عندما يتعرض لمرحلة التعليم الأولى التى تمتد إلى نهاية فترة الشباب .

وهكذا يتناول التعلیم رد فعل النفس على بیئتها . ورد الفعل هذا یشکل الحیاة الروحية بقدر ما یشکل رد فعل الجسم على غذائه الحیاة الجسدية ، وبما أن النفس لا تستطیع الحیاة دون الغذاء اللازم لنشاطها شأنها فی ذلك شأن الجسم تماماً ، فإنها طوال حیاتها تحتاج إلى التعلیم الذى يزودها بالغذاء . والتعلیم یمتد طوال الحیاة (١) فیواصل الإنسان عملية التعلیم طالما كان فی مقدوره الاستجابة إلى كل مؤثر جدید ، وطالما استطاع أن يحدث رد فعل على ما یر به من تجارب وأن یرستفید من هذه التجارب فی إعادة صقل نفسه . ولهذا فإن التعلیم لا یقتصر نطاقه على سن الشباب بل یرتعدى ذلك إلى سن الضوج . وإذا كان هدف التعلیم فی مرحلة الشباب أن یوجد انسجاماً فی مشاعر الشباب وخیاله كما یوجد العازف انسجاماً فی أصوات قيثارته بما یحدثه من ذبذبات على أوتارها ، فإنه فی الرحلة الأخرى یهدف إلى هداية القدرات الفكرية التى تضح فی سنوات العمر المتأخرة بما یرتسبها الإنسان من تنظیم یجىء به العلم ، بل إن التعلیم یرتفع إلى ما هو أسمى من ذلك فیکمن الإنسان بدراسة الفلسفة من فهم العلاقات بین كل الدراسات السابقة ورؤية الغاية الأخيرة من الحیاة الإنسانية ومن دنیا التعبير الإنسانية . ولهذا لا ینتهى التعلیم فی دولة أفلاطون ییلوغ سن الرشد ، بل إذا ما انتهت مرحلة تلتها مرحلة أخرى لكل قادر على الارتقاء إليها ، فلا یتوقف تدريب المواطن الصالح لتحمل عبء الحكم قبل بلوغة الخامسة والثلاثین . وحتى بعد قرطوبلة من هذا العمر ، وبعد أن یکون المواطنون قد قضوا خمسة عشر عاماً فی خدمة الحكومة فإن أفلاطون یتطلب منهم فی أخريات حیاتهم

---

(١) لم یسکن الهلنیون ینظرون إلى المواد التى درسوها فی المدرسة نظرة حقد أو عدم اهتمام ، بل كانوا یحبونها ویواصلون ممارستها وتحین أنفسهم فیها . فسكان الکبار یعودون إلى مدرس الموسيقى رغبة فی رفح مستوى أدائهم . أو یسارعون إلى الاستماع لمحاضرة فی الجغرافیا أو الفلك یرقبها أحد الأطفال . وهكذا كان الناشجون من الموظفين یحفظون بحب التعلیم ویتأبرون على تأهیم أنفسهم طول حیاتهم ( « مدارس اليونان » تألیف فریمان - ص ٢٨٦ ) .



أن يعودوا إلى دراسة الفلسفة دراسة شخصية . وإلى التأمل في كل ما خطه الزمان والوجود في ضوء خبرتهم الكاملة . وفي هذه المرحلة الثانية والأعلى من سابقتها وهي التي تعقب مرحلة تعليم الشباب نلاحظ أن أفلاطون غير من استعاراته ، فلا يكتب عن الإحياء ومرونة النفس ، بل يتحدث عن الاستارة ، وعن تحول العين على مهل نحو الضوء الخالص ، واكتساب النفس للحكمة شيئاً فشيئاً بفضل ما تبذله من جهد عنيف وتنظيم ذاتي دقيق .

رأينا أن النفس يجب أن تعتبر قوة إيجابية تعمل بأساليب مختلفة في مراحل نموها المختلفة . وعلينا الآن أن نتناول البيئة التي ينبغي أن تنمو فيها . والنظرية العامة التي يريد أفلاطون تطبيقها فيما يخص بالبيئة — وهي نظريته عن طبيعة المنهج الدراسي الملائم — يبرر عنها قوله إن العقل ينمو نتيجة اتصاله بكل ما أمتعه العقل فيما مضى . فالعقل الفردي ينمو بمسالكه ما حققه عقل الإنسان في أجيال كثيرة — فنه وأدبه، علمه وفلسفته . ولكننا رأينا أن الدولة نفسها من إنتاج العقل ، ولهذا يرى أفلاطون أن جزءاً من التعليم يتضمن اتصال الدارسين بالدولة ، وأن الناس يجب ألا يقصر تعليمهم على المعرفة ، بل ينبغي أن يتعلموا العمل الدني ، لأن التعليم المكتمل هو الذي يتناسب مع اكتمال التجربة التي يلم بها ، ولا يمكن أن يوصف عقل إنسان بأنه بلغ ذروة النمو إلا إذا كان قد ارتقى في كل النواحي التي نما فيها العقل فيما مضى . وبما أن هذا التطور السابق يشتمل على التطور السياسي ، كان من الضروري على كل فرد يهدف إلى التعليم الكامل أن يمر في هذا التطور السابق ، أي أن تطور نفس كل إنسان فرد يجب أن يمثل في حد ذاته تطور نفس الجنس البشري كله . وهذا هو الجانب الروحي الذي يقابل الحقيقة المادية التي تعلمنا هامن البيولوجيا ، وهي أن التطور الجنائي لكل مخلوق إنسانى ، منذ أن كان جرثومة إلى أن أصبح جسماً كاملاً إنما يمثل كل التطور الجنائي للبشرية . وبناء على هذا

لا يفرق أفلاطون بين العقل من الناحية العملية والعقل من الناحية النظرية ، ولا يقصر التعليم على هذه الناحية الأخيرة . فطالما أن العقل كله يجب تنميته فإن كل تدريب عملي وخبرة عملية نستطيع الحصول عليهما هما جزء من تعليمنا ، فالمران والنظريات من إنتاج العقل ويجب أن يتم الاتصال بينهما وبين العقل ، ولهذا يؤكد أفلاطون مرة أخرى ما بين الإنسان والدولة من علاقة . إن الدولة كما رأينا هى من إنتاج عقل الإنسان ، ولكنها فى الوقت عينه عنصر من العناصر الضرورية لتلمية عقله .

ويوضح من هذا أن اكتمال الخبرة الإنسانية هو منهج التعليم وموضوعه . غير أن تلك الخبرة ليست شيئاً عديم المعنى ، أو فصلاً من كتاب يضم حوادث متناثرة بل هى نتاج منطقي ، وينبغى أن ينظر إليها على هذا الاعتبار . وفكرة أفلاطون عن العالم تتضمن دائماً أن كل شئ يهدف إلى غاية ، وهو يرتكز فى فكرته هذه على أن العقل يهدف إلى غاية . فالعقل الإنسانى عندما يتجلى فى عمل من الأعمال إنما يتجه نحو هدف معين لأنه يعمل بفضل ما فيه من قدرة فكرية ، ولأن كل عمل عاقل لابد أن يكون هادفاً على طول الخط . فإذا وصفنا عملاً بأنه عمل عاقل فكأنما قلنا إنه عمل هادف : أى أن الإنسان إذا تصرف دون أن يكون له هدف معين ، نعت بأنه تصرف دون تعقل . ثم إن العقل عندما يتجلى فى نطاق العمل لا يتجه نحو هدف معين حيناً ونحو هدف آخر حيناً آخر ، بل يتحرك دائماً نحو الهدف نفسه ، وذلك لأن العقل وحدة بفضل ما فيه من قدرة فكرية ، وعلى أساس وحدته هذه يتجه دائماً نحو هدف نهائى واحد وهو الوصول إلى الخير ، مهما كان من أمر الغاية المباشرة التى يسعى إلى تحقيقها .

وكأن العقل فى ناحيته العملية يعمل من أجل هدف ، فهو فى ناحية الإدراك وهى التى تنتج عنها المعرفة ، يدرك الأشياء من أجل هدف ، ويفهمها بقدر الهدف

الذى يراه فيها وبقدر ما يتكبر : . فخله من مكانه في مخطط عام : معرفة الإنسان  
لشيء من الأشياء يعنى أنه يراه جزءاً من مخطط ( أو فكرة على حد تسيير أفلاطون )  
وفهمه على أساس أنه يصلح لتحقيق هذا المخطط . وبما أنه لا يمكن أن تكون هناك  
مخططات عدة ليس بينها ارتباط — وإلا كانت المعرفة مجموعة أجزاء كل منها يحيط  
به العموض — لهذا كان الشرط الأول الذى يتطلبه العقل لأية معرفة حقيقية هو  
ارتباط كل المخططات في مخطط واحد ( أو فكرة الخير النهائية ) يقابل وحدته الخاصة .  
وعلى هذا فإن وحدة العالم هى الشرط النهائى للمعرفة ، وهذه الوحدة تتضمن هدفاً  
واحداً يجعل منها مخططاً واحداً . وعلى هذا فإن للمعرفة وللعمل هدفاً واحداً نهائياً  
هو الخير . غير أن اشتراط وجود هدف نهائى كشرط للمعرفة ، يعنى فى الحقيقة أن  
العالم الذى نعرفه هو وحدة ، وهو وحدة لأنه يستند إلى هدف واحد ، وإلا فإن  
العالم كما يتمثل فى المعرفة ، العالم الذى يشتر وحدة لها هدف ، يكون خيالا من صنع  
العقل الإنسانى . فإذا قلنا إن المعرفة تتضمن هدفاً نهائياً ، فإنما نعنى أيضاً  
إن الوجود يتضمن هدفاً نهائياً .

من هنا ترى أن هناك هدفاً نهائياً لا يقوم العقل الإنسانى بعمله ولا يفكر فيه ،  
كما أن هناك هدفاً نهائياً من وجود العالم الذى يعمل فيه العقل والذى يدركه .  
فالعقل والمعرفة والوجود كلها تتضمن فكرة الخير ، والعمل الصحيح هو العمل  
الذى يقوم به صاحبه فى ضوء إدراكه أن الخير هو أساس كل الوجود . ولهذا  
فإن التعليم ينتهى إلى معرفة فكرة الخير . ولا يتاح للنفس أن تشكل نفسها  
وفق بيئتها تشكيلاً كاملاً إلا عندما تدرك الهدف الذى يمث فيها القوة والحياة .  
غير أن معرفة العالم فى ضوء هذا الهدف تستلزم أن يعمل الإنسان وفق هذه  
المعرفة . ولهذا فإن التعليم يترتب عليه العمل كما يترتب عليه المعرفة ، وإذا ما درب  
الإنسان على معرفة فكرة الخير فكأنه تسلم مفتاح العمل ، لأن كل عمل صحيح

هو العمل الذى يوجه معرفة الهدف الذى تتجه نحوه كل الأشياء . وهذا هو المعنى الحقيقى التام الذى يفهم من قولنا إن الفضيلة هى المعرفة ، وهذه هى ذروة فلسفة الإنسان التى يعرضها أفلاطون فى ( الجمهورية ) (١) .

### تدريب الحراس أو المساعدين

#### (١) أهمية التربية الرياضية فى التعليم .

رأينا فى إنجاز الطبيعة العامة للمادة الدراسية التى يريد أفلاطون أن يدرب العقل التام عليها . وعلينا الآن أن ندرس بالتفصيل طابع النهج الأفلاطونى وأن نقرر بوجه خاص بين المرحلتين الرئيسيتين التى ينقسم إليها هذا النهج . وأول ما يلاحظ أن هاتين المرحلتين المختلفتين تتوفقان على اختلاف السن ، فالرحلة الأولى الخاصة بالشباب هى أيضاً للرحلة الوحيدة التى تعرفها أغلبية طبقة الجنود (أو المساعدين) ، ولهذا فإن التدريب الخاص بهذه الرحلة يجمع بين تدريب الشباب وتدريب طبقة الحارين . ويرى أفلاطون أن هذا التدريب يتضمن تدريب الأخلاق عن طريق المواطف ، ويقصد به أن يوجد تلك الحالة الروحية وذلك الاتزان فى الشاعر اللذان يلائمان أكثر ما يمكن حاجات المجتمع ويتفان إلى أعظم مدى مع المركز الذى سيشتغله الجندى فى مخطط هذا المجتمع . ولهذا تغلب على هذا التدريب الصفة الاجتماعية ، أى أنه يهدف إلى إعداد طبقة من المواطنين لأداء الوظيفة الحربية التى يكلفون بها فى السولة أداء صحيحاً . أما الرحلة الثانية وهى الخاصة بالفترة الأكثر نضجاً من العمر فهى أيضاً الرحلة التى لا يصل إليها

---

(١) تتل فكرة الخير ذروة التفكير الذى أدخله سقراط عندما جمل من السؤال « ما هو نصيب من الخير ؟ » بديلاً للسؤال « ما هى طريقة صنعته ؟ » ولذا أخذنا برأى الأستاذ برنت ، فإننا نقول إن فكرة الخير شأها شأن باقى مبادئ « الجمهورية » هى سقراطية لا أفلاطونية .

( ثارن مؤلف برنت سابق الذكر ص ١٦٩ )

إلا أولئك الذين يصلحون لعضوية طبقة « الحراس الكاملين » ، والتدريب المخصص لها هو تدريب يلائم الفترة المتوسطة من العمر كما يلائم الطبقة الحاكمة .

وهذه هي المرحلة التي يتكون فيها الفهم من طريق العلم والفلسفة ، ولهذا تقل فيها بعض الشيء سيطرة الجانب الاجتماعي من التعلم . ويعتقد أفلاطون اعتقاداً راسخاً أن تدريب الفهم بالعلم والفلسفة هو السبيل الوحيد إلى تزويد الدولة بالحكام الذين تحتاج إليهم ، ومن وجهة النظر هذه يكون مثل هذا التدريب قيمته وغايته الاجتماعيتين ، وإن ظل القول صحيحاً إن هذه المرحلة الأخيرة من التعلم يبدأ فيها ظهور طابع فردي أكثر . فالفيلسوف « وهو محبوب بمفرده مجاراً غريبة من الفكر » يبدو أحياناً كأنه مخلوق يعيش بمنزل عن المجتمع . ومع أنه قد يطلب لخدمة الدولة فإنه يلجئ النداء في خطوات ثقيلة حزينة ويرتد بصره دائماً إلى الماضي .

والتعليم الذي ينمى القدرة على الفهم والذي يخرج الحارس الكامل أو رجل الحكم إنما يخرج رجلاً يفضلون ألا يكونوا ساسة على الإطلاق ، ومع أن أفلاطون يقرر أن أفضل الحكام هم الذين يفضلون الابتعاد عن الحكم ، إلا أنه في قوله هذا يبدو متناقضاً مع نفسه بعض الشيء ، وهذا تناقض طبيعي لم تخل منه حياة أفلاطون نفسه كما رأينا .

والدراسات التي يؤيدها أفلاطون لأولى هاتين المرحلتين هي إلى حد كبير الدراسات الأتينية القديمة بعد إصلاحها .

فال مواد الثلاث المقررة في المرحلة الابتدائية وهي الترية الرياضية وكتابة الرسائل والموسيقى ، يختصرها أفلاطون إلى مادتين هما الترية الرياضية والموسيقى .

ومع ذلك فإنه ببطئها من الأهمية أكثر مما كان لها في الحياة الأثينية العادية .  
فالتربية الرياضية تشتمل على نظام الغذاء والطب إلى جانب التمرينات البدنية ،  
أى أنها تبنى عناية عامة بالجسم ، وفى هذا الشأن يسير أفلاطون وفق عادة يونانية  
متبعة ويتوسع فيها ، فقد كان من عادة مدرس التربية الرياضية فى اليونان أن يعنى  
بالحالة البدنية العامة لتلاميذه ، « وكان من واجبه أن يعرف أى التمرينات يناسب  
أى الأجسام ، وكثيرا ما كان يقرن بالطبيب ، فهذه الوقاية من المرض كما أن  
هدف الطبيب هو « الملاج (١) » . وقد اتبع أفلاطون هذه العادة قتره فى  
( الجمهورية ) ينهب إلى حد الاستثناء عن الأطباء كلية ، فهم بالسعي  
إلى علاج الجسم السقيم إما يشجعون المرض ، وفى المجتمع السليم لا يوجد مجال  
لمهارتهم . وكما أن أفلاطون يستعمل لفظ « التربية الرياضية » فى معناه الواسع  
بحيث يعنى العلم الذى يدرس الجسم بوجه عام ، كذلك نراه يتوسع فى فكرته عن  
الموسيقى ، فيضمها دراسة أدبية ودراسة موسيقية . والحق أن للموسيقى على حد  
استعمال أفلاطون لهذا اللفظ تشتمل على دراسة الفنون التشكيلية . فالموسيقى هى  
الفن بوجه عام عندما يطبق على التعليم — الفن الذى يصور الحياة بالكلام أو  
الصوت أو الشكل ، وهى السبيل إلى التدريب العام للعقل مادام هذا التدريب يمكن  
تحقيقه عن طريق الفن ، أو بعبارة أخرى مادام يمكن تحقيقه فى فترة الشباب .

تحدثنا عن التربية الرياضية بوصف كونها تدريبا للجسم وعن الموسيقى بوصف  
كونها تدريبا للعقل . والواقع ، كما اوضح لأفلاطون ، « أن معلى التربية الرياضية  
والموسيقى على السواء يعملون على تنمية العقل » ، وأن كلا النوعين من التدريب  
يقصد بهما فى حقيقة الأمر خدمة غرض أخلاقى لأنهما وسيلة إلى تكوين الخلق ،

فالتربية الرياضية هي تدريب للجسم من أجل العقل، وتهدف إلى إبراز صفات الشجاعة والتحمل وبذلك تكسب عنصر الروح صفته اللازمة . هذه هي أهدافها الرئيسية ، وهي بما يترتب عليها من نتائج جثائية وخلقية على السواء تعد الجندى للمركز الذى يشغله فى الدولة ، ولهذا فهي من هذه الناحية وسيلة للتدريب الاجتماعى . وما يساعدنا على فهم وجهة النظر هذه أن نذكر أولاً أن التربية الرياضية فى اليونان كانت أشبه شئ بالتدريب العسكرى ولهذا كانت إعداداً للحياة المدنية . ثم إنها كانت تشعل الرقص ، والمعروف أن الرقصات اليونانية لم تكن حركات إيقاعية فحسب بل كانت تعبر عن قصة أو نوع من الشعور ، الأمر الذى يجعل لها مغزى خلقياً (١) . والواقع أننا لا نرى ضرورة لإيضاح أهمية التربية الرياضية ، فمن مألوف القول عندنا إن النصر فى الواقع الحرية القومية يمكن إحرازه فى ساحات اللعب ( أو حلقة المصارعة كما يقول اليونان ) ، ولطالما تنفى شعراؤنا بما للألعاب الرياضية من قيمة خلقية بمعنى أنها تكسبنا تماسكاً وتبث فينا صفات التحمل (٢) .

## (٢) أهمية الموسيقى فى التعليم :

إذا كانت التربية الرياضية تدريباً للجسم فى سبيل العقل فالموسيقى هي تدريب مباشر للعقل يقصد به تقوم عناصر الروح والمزج بينها مزجاً حسناً ، كما يقصد بها إبراز القدرة الفكرية الناشئة . وليس فى مقدور الموسيقى تزويد الإنسان بالمعرفة العلمية ، فهذا من اختصاص وسائل تعليمية أخرى ، كما أنه يحىء فى مرحله تالية من

---

(١) يجب أن نذكر أيضاً أن التربية الرياضية كانت تلعب دوراً كبيراً فى حياة كل مدينة يونانية وفى الحياة العامة للعالم اليونانى كله . فكل مدينة يونانية كان لها متنتها الرياضى أو ساحتها الرياضية ، وكان المواطنون يجتمعون فى هذا المنتدى لممارسة تمريناتهم . كما أن الحفلات الرياضية القومية ( وخاصة الألعاب الأولمبية ) كانت من أهم الروابط فى بلاد اليونان . ولهذا فإن التربية الرياضية كانت وثيقة الاتصال بالحياة القومية والمدنية .

(٢) سير هنرى نيوبولت ، مثلاً ، فى كتابه Vita Lampada مصابيح الحياة .

النمو . ولكنها تستطيع أن تكسب المرء رأياً صائباً ، ويقصد بها أن تعود النفس الفتية التي مازالت في مرحلة التأثر بالمشاعر على أن تحس إحساساً صادقاً بالمشاكل التي يجب عليها إيجاد حل لها ، وأن تتصرف تصرفاً سليماً مدفوعة بقوة الشعور الذي رباها فيها التعود ، دون أن تعرف سبب تصرفها ونتيجته . هذا هو السبب في الأخذ بالوسائل الفنية ، فالشعر المنظوم وما فيه من قوافي وأصوات الآلات الموسيقية وأشكال القنون التشكيلية وألوانها ، كل هذه الأشياء تستهوى الشباب في حد ذاتها ، فإذا ما اقترن إغراؤها الفنى القوي بشيء من الإيماء الأخلاقي عند تلقينها للشباب ( كما هو شأن الشعر والموسيقى ونحت التماثيل ) ، فإن العقل ، وهو الذى يتقبلها لما يجد فيها من إغراء فنى ، يتلقى ، بتأثيرها جاً متزايداً للفضيلة .

أما والحالة هذه ، فإن أهم الأشياء كلها هو أن يشتمل الفن دائماً على إيماء أخلاقي ، كما يشترط فيه ألا يستهوى الشباب بحال من الأحوال إلى حب شيء ينبغي عليهم ألا يتعلموا حبه ، بل يجب أن يعرض على الروح دائماً دروس الشجاعة ويحمل إلى آذان العقل همسات الخير التهادنى الذى سوف يدركه في صورته الكاملة يوماً من الأيام . ويضمن هذا الشرط إصلاح الأدب والموسيقى ، وقد حاول ذلك أفلاطون فصلاً . وفي إصلاحه للأدب تناول مادته وشكله . فمن حيث المادة يقترح إصلاحاً دينياً ، أما من حيث الشكل فإنه يضع المبادئ الأولى للنقد الأدبي والأسس التي أقام عليها أرسطو ما وضعه للشعر من قواعد . ولقد كان مثل هذا الإصلاح الدينى أمراً ضرورياً لأن الشعراء الذين كانوا أبرز موضوع يتناوله التعليم الأدبي ، كانوا إلى جانب ذلك المعلمين الدينيين لليونان . ولهذا كان من رأى أفلاطون أن يبعد كتابة مؤلفات هوميروس وكتاب المسرح حيثما أساءوا تصوير طبيعة الإله ، شأنه في ذلك شأن أى مصلح حديث يسمى إلى أن يزول عن خلق الإله يهوى Jehovah صفة الانتقام أو الغيرة كما صورها « العهد القديم » . ويبدو أن أفلاطون في هذا الشأن كان يفكر



في أن تمتد سلطة الدولة إلى تنظيم المعتقدات الدينية (١). وبعد أن شملت سلطات الدولة نظام التعليم تراها الآن تنفذ من التعليم إلى الدين ، ثم تذهب عن طريق التعليم إلى مدى أبعد فتمتد إلى تحديد الشكل الأدبي الذي يجب أن يستخدمه الشعراء والمؤثرون في الدولة المثالية . وبما أن الدولة يجب أن تشرف على الصور التي يصور فيها الشاعر طبيعة الإله لأنها سوف تؤثر في أخلاق مواطنيها ، كذلك يجب عليها أن تشرف على أشكال التعبير الشعري لأن هذه الأشكال لها نفس التأثير على الأخلاق . وهذه النتيجة التي يصل إليها أفلاطون إنما تترتب على المبدأ الذي يعتقه وهو أن النفس البشرية تشبه بكل ما تتصل به من أشياء ، فإذا عرض لها شكل من أشكال التعبير التمثيلي تشبهت بروح هذا الشكل ، وإذا ما اندمجت في شخصيات مختلفة بعضها طيب وبعضها سيئ ، اتابتها حالات مختلفة في حياتها الفعلية الخاصة ، وبدأت تتخذ لنفسها طابعاً معيناً حيناً وطابعاً مختلفاً حيناً آخر ، وبهذا تسير عكس المبدأ الأساسي للدولة وهو أن الإنسان يجب أن يعمل العمل الوحيد الذي يطلب منه عمله ويقوم بالدور الوحيد الذي يكلف به .

والرواية التثيلية هي اللون من الأدب الذي يناسب البلد الديموقراطي حيث يقوم كل إنسان بأدوار مختلفة في مدة حياته ، ولكنه لون غير مقبول في الدولة المثالية (٢)

(١) يذهب أفلاطون في كتاب ( القوانين ) إلى مدى أبعد من حيث امتداد سلطة الدولة . (٢) يبدو أن التمثيل كان شائعاً في المدارس اليونانية ، حين كان التلاميذ يلغون مقطوعات من هوميروس وكتاب المأسى الأتيني . كذلك كان الكثير من الرقصات اليونانية تمثيلية ، مثل تلك الرقصات التي تمثل أعمال الإله ديونيسس وآلامه . ومن الجائر أن كل هذه الأشياء ساعدت على وجود نزعة الظاهر بين اليونانيين ، وهي نزعة كان من الصبر عليهم أن يتخلصوا منها ، الأمر الذي شجع على ذبوع رذيلة عدم الإخلاص — إذا سمح لنا بتعريف ألفاظ أيسخيلوس .

ونضيف إلى ذلك أن أفلاطون في كتاب ( القوانين ) يوافق على وجود الرواية التثيلية على شرط أن تكون خاضعة لإشراف دقيق . أما في ( الجمهورية ) فإنه يستبعدا ، ولو أنه يسمح بالتقليد التمثيلي للشخصيات النبيلة متدنياً في ذلك مع المبدأ القائل إن الرجل الفاضل يمكن أن يكون موضوعاً تمثيلاً ، أما الرجل الصير ففإن الواجب أن يكون موضوع « قصة » فقط .

ففي الدولة التي تقوم على مبدأ العدالة يكون الشكل الأدبي هو القصة ، ويوضع الشعر في قالب الملحمة التي يحتفظ فيها الراوى باتجاه واحد ، أو على أكثر تقدير يقتصر فيها بين الحين والحين شخصية نبيلة فيتحدث على لسان أوديسيوس أو أخيل لا على لسان باريس أو ترسيثيس Thersites (١) .

(١) يبدو أن الملحمة نفسها قد أداتها أفلاطون في الكتاب الأخير من (الجمهورية) . بل إن الشعر بوجه عام لا يكاد يسمح بوجوده في دولة أفلاطون . وهناك « خلاف قديم بين الشعر والفلسفة » يتصر فيه أفلاطون للفلسفة ، إذ يقرر أن الفلسفة ترى الحقيقة نفسها في الفكرة أو في الشكل المجرد ، أما الشعر فإنه يقلد الأشياء الحسية التي لاتتموهى نفسها أن تكون صورة للحقيقة أو تقلداً لها . ثم إن الشعراء لم يؤدوا خدمات عامة لتحسين الحياة الإنسانية . فهو مديوس نفسه لم يضع أسلوباً للحياة كما حاول ذلك الفلاسفة دائماً ، من فيثاغورس فصاعداً . وبإبعاد الشعراء عن الحقيقة وعن الخير يفسدون الناس بما يمشون فيهم من مشاعر اللذة الزائفة والألم المصطنع . فهم يفرحون تأ أو يمزنوننا على مصائر الغير الخيالية بينما يجعل الواحد منا من إظهار الفرح أو الألم لما يناله من كسب أو يصيبه من خسارة ، والأسوأ من ذلك أنهم يفقدوننا السيطرة على أنفسنا في الحياة الواقعية ، لأننا ندفع بقوة التقليد ودون أن نشعر إلى معاملة الأشياء الواقعية كما تعلمنا منهم أن نعامل خيالاتهم . ولهذا ينتهى الأمر بإفلاطون أخيراً إلى الشك في الشعر كله فيما عدا « الترانيم الموجبة للأية وقصائد مدح مشاهير الرجال » . وهو يقيس ذلك صراحة بقياس النفعة . فالشعر في نظره شيء حسن يمكن قبوله مادام « نافعاً للدولة وللحياة الإنسانية » .

ولكن نتابع هذه الحجة يجب أن نذكر شيئين . الأول أن أفلاطون هنا وفي أى جزء آخر من (الجمهورية) لا يتعرض للفن في حد ذاته ، بل لملاقة الدولة بالفن . فن الخطأ إذن أن نتنظر منه أية نظرية عامة عن الفن كما نجد فيما كتبه أرسطو عن (قواعد الشعر) . والثاني عندما يتناول علاقة الدولة بالفن في الجزء الخامس من الجمهورية إنما ينتظر إلى آراء أولئك الذين كانوا يقررون أن شعر الملاحم هو طريقة للتعليم يعلم الناس الحكمة الكاملة ويعتكمهم من حكم دولة أو قيادة جيش . وبما أنه سعى في الجزء السادس والسابع إلى بيان ضرورة تعلم الفلاسفة والمعلمين بالنسبة لمن يريد حكم الدولة ، فن الطبيعي أن يحاول في الجزء العاشر إثبات بطلان تعميم الساسة عن طريق الشعر ، فيقرر أن الشعر لا يمكن أن يكون بديلاً للمرحلة الفلسفية من التعليم .

غير أن هذا لا يبي أن الشعر لا يمكن له في المرحلة الأولى أو المرحلة الفنية من التعليم كأداة لتعويد الشباب . بل إن لها على عكس ذلك أهمية كبرى على أن يكون الشاعر حكيماً ولا يضيع أمام النفوس الفنية القابلة للتشكل إلا الشخصيات النبيلة التي يستطيعون تقليدها . وعلى هذا ليس هناك تناقض بين الجزء الثالث والجزء العاشر ، بل إن هناك تفكيراً في وجهة النظر (٦٠٧ د) .

والموسيقى بمنها الضيق (١) يجب أن تخضع للقواعد التي تضعها الدولة ، شأنها في ذلك شأن الأدب ، إذا أريد لها أن تحتفظ ببقاء رسالتها الأخلاقية . إذ إن واجب الدولة أن تقوم بمهمة الناقد لكل شيء ، فميز بين الآلات الموسيقية المختلفة ، تختار القانون ( Harp ) وتستبعد الناي ، وتقتصر طرق العزف والأزمنة الموسيقية على الأنواع البسيطة . والحق أن الموسيقى يجب أن تنظم بعناية خاصة لأن « التدريب الموسيقي يعتبر أقوى أداة في يد الدولة للتأثير على الناس » ، ولأن ما توحى به للموسيقى ينفذ إلى النفس في رقة أكثر من سائر الفنون الأخرى ، ويجب أن تمتشى للموسيقى أكثر من كل الفنون الأخرى مع للبدأ الاجتماعي الجوهري الذي يقرر « أن للفرد الواحد وظيفة واحدة » . كما يجب أن تكون البساطة المتناهية هي الطابع الغالب عليها فلا تعبر إلا عن صورة العدالة السامية . وفي نطاق الموسيقى والأدب يرتب على الرغبة في البساطة ، بمعنى التمسك ببسداً واحد ، أن تسود الإنسان روح التقشف الصام . ويبدو أن أفلاطون يميل إلى استبعاد الكثير مما ينتجه عقل الإنسان حتى يظل ما يتبقى من إنتاج عقله متفقاً تمام الاتفاق مع البدا الذي يجب أن ينظم العقل كله . فهو على استعداد لإصلاح الجنس البشري ولو أدى به الأمر ، كما يفعل الطبيب إلى إجراء جراحة كبرى ، وينتهي به هذا الاستعداد إلى إيجاد نظام شيوعي يستأصل به ، باسم التطهير ، بعض ما أنتجه العقل من نظم كالأسرة والملكية . وقد يبدو غريباً أن يجري مبضع فنان كأفلاطون على للموسيقى ، كما أن المعاملة العنيفة التي لقينها الرواية الخيلية على يد مؤلف الحوار لا يمكن إلا أن تبدو لنا أمراً متناقضاً .

وقد يقال على الفور إن السبب في هذا التناقض هو وجود فكرة خاطئة عن أن الفن يخضع غرضاً أخلاقياً ، وقد يقال أيضاً إن الإحساس الفني هو كل شيء ، فإذا ما ضيقت الدولة حيز الفن وقصرته على الهدف الأخلاقي ، فإنه لا يستهوي المواطن ،

---

(١) يصدق هذا على الفنون التشكيلية . ولو أنه لا يذكر ذلك بنوع خاص ( غارن ٤٠١ ب )

وإذا ما عجز عن التأثير في السامع أو في القارئ، من ناحيته الفنية فإنه لا يؤثر فيه من الناحية الأخلاقية . ولهذا القول نصيب من الصحة ، غير أننا نخطئ فهم أفلاطون لو أننا قلنا إنه بإصراره على ضرورة إشراف الدولة على الفن إنما يلتزم فكرة أن الفن وسيلة من وسائل التلقين . وذلك لأن أفلاطون لم ينظر إلى الفن مطلقاً على أنه مجرد أداة طيعة في يد الدولة ، أو أن الدولة تفرض عليه أن يحمل إلى جانب مادته الطبيعية إيماء أخلاقياً ليس في طبيعة رسالته . فالفن في نظر أفلاطون ليس بالشئ الأخلاقي بمعنى أنه يجب أن يلقن درساً لا يمت له صلة ، بل إنه في حد ذاته ومن تلقاء نفسه يلقن درساً يعتبر خلاصة مادته . والفن يعكس الحياة ، وهو كالمرآة يرى الإنسان فيها هذا العالم . وبما أن الحياة يغذيها مبدأ والعالم يسوده هدف ، فإن ما يصدق على الأصل يصدق أيضاً على الصورة إذا كانت صورة صادقة ، ولهذا يجب أن يكون الخير المتغلغل في العالم هو الذي يبعث الحياة في مادة أى إنتاج فني إذا أريد له أن يكون إنتاجاً فنياً أصيلاً ومحاكاة صادقة للحقيقة الواقعة . والسبب النهائي الذي يفسر قسوة أفلاطون على الفن هو تلك الفكرة البارزة في كل تفكيره أن كل شئ في هذا العالم له هدف نهائي ، ولقد كان إيمانه بالخير عظيماً إلى الحد الذي جعله شديد الرغبة في أن يراه مثلاً أمام الأعين في وضوح . فإذا ما رأيناه يخضع الفن لخدمة الهدف النهائي للحياة وهو الخير ، فإنما يخضعه لشيء نبيل له القلبة على كل شئ ، كما أن هذا الخضوع في حد ذاته يعتبر إشادة بما للفن من قوة يستطيع بممارستها في خدمة الخير .

وتستخلص النظرية الأفلاطونية للتعليم عن رأى فيما يتعلق بمجال عمل الدولة يدور لأول وهلة متافضاً ، وذلك لأن أفلاطون يسند إلى الدولة باسم التعليم مهام جديدة بينما يختزل منها في نفس الوقت بعضاً من أقدم حقوقها . فإذا كان في رأيه أن تخصص الدولة بتنظيم الإنتاج الفني ، فمن رأيه أيضاً أن يجردها من نظام القانون وبما لها من

حور القضاء . والرأى العادى بين الناس أن مجال عمل الدولة تشغله الشؤون القضائية إلى حد كبير ، كما أن النظرية الحديثة كما يقررها هوبز وهيوم على السواء قد أرجعت تكوين الدولة نفسه إلى وجود حاجة إلى وضع نظام عدالة قانونية ، أو قل إلى تحسين هذا النظام . غير أن أفلاطون يرى الاستغناء كلية عن جهاز المحاكم كله وعن التقاضى بأكمله ، وموقفه من هذه المسألة لا يختلف عن موقفه من الجراحة وعقاقيرها (١). فالواحدة فى تصويره دليل على مرض النفس كما أن الأخرى دليل على مرض الجسم ، وهو فى دولته المثالية لا يريد أن يرى عضواً من أعضاء الدولة مريضاً بل لابد للدولة من الأخذ بأسباب الوقاية دون العلاج ، ولا بد لها من تحقيق سلامة العقول بتحقيق سلامة الأبدان ، وفى مقدورها أن تصل إلى ذلك عن طريق تعليم سليم للفوسيقى والترية الرياضية .

ووجود تعليم من هذا الطراز كفىل بأن يجعل الناس فى غنى عن رجال القانون والأطباء ، لأن السبب الذى من أجله يكثر أمثال هؤلاء هو الافتقار إلى نظام تعليمى سليم ، فالدولة الصحيحة تدرب أجسام مواطنيها وتضع لها نظاماً غذائياً مناسباً فتغنيها عن الدواء ، كما تنقى عقولهم بالتعليم الصحيح فتستعفى بذلك عن الاستعانة بمؤثرات العدالة القانونية ، أى أنها تهتم بالمسائل الفيزيولوجية لا المسائل العلاجية . ولهذا لا يقترح أفلاطون بالنسبة لدولته المثالية أية قوانين أو نظم قضائية . وهو لا يختلف عن الاشتراكيين المتطرفين فى اعتقاده أن التشريع لا يعدو أن يكون مسكناً كل ما يفعله هو « أن يغطي موضع القرحة فى الجسم » . ولهذا « يتورع أفلاطون عن وضع تشريع » فيما يخص بالمعاملات العادية بين الناس ... وفيما يتعلق بالإهانات والسباب وما ينشأ عن ذلك من قضايا . وبينما نرى نحن فى الدولة اليوم هيئة تسن

---

(١) يذهب أفلاطون فى (القوانين) إلى غير ما يذهب إليه فى (الجمهورية) فيقبل وجود نظام قضائى كما يقبل وجود نظام طبي .

القوانين وتفسر قوانينها في دور القضاء كما تنفذها عن طريق السلطة التنفيذية ، فإن أفلاطون لا يقيم وزناً كبيراً للقوانين ودور القضاء ، ولا يرى في الدولة إلا مجرد سلطة تنفيذية متعززة من قيود القانون وأعمال السلطة القضائية (١). وكذا أن الدولة مجرد هيئة تنفيذية ، فإن السلطة التنفيذية هي مجرد سلطة تعليمية ، أو قل إنها في المقام الأول كذلك . واجبا أن تعمل داخل إطار التعليم الذي رسمه المشرع في بادئ الأمر ليكون سياسة دائمة . وللشكلة الوحيدة التي تواجهها الدولة هي أن تبقى هذا الإطار سليماً ، كما أن مهمتها الوحيدة هي ألا تسمح بشورات في نطاق الموسيقى والترية الرياضية . ولا شك أن أفلاطون ، لو أنه سمع قول القائل « دعني أكتب مايناسب البلد من أناشيد ولاهني بعد ذلك من يكتب القوانين (٢) » لوجد في هذا القول صدقاً عميقاً ، بل إنه كان يذهب إلى مدى أوسع من ذلك فيقول « دعني أكتب مايناسب البلد من أناشيد ، فلا يشعر أحد بعد ذلك بحاجة إلى كتابة القوانين » فالعليم السليم في ميدان الموسيقى والترية الرياضية يتضمن كل شيء آخر ، وإذا ما أفلح في بث روح القانون في القلوب ، أصبح الناس في غنى عن القانون الخارجي الذي لا مكان له إلا

---

(١) الدولة في نظرنا هي المهيئة على نظام قانوني من الحقوق والواجبات تضمن به لأفراد أن يتمتعوا بحقوقهم وتحم عليهم بمقتضاه أن يؤديوا واجباتهم . وبهذا المعنى تعتبر الدولة أداة العدالة تحول دون التعدي على الحقوق وتعالج المخلف عن أداء الواجب . أما في نظر أفلاطون فإن الدولة هي المهيئة على نظام من الأخلاق الاجتماعية أسامه أن يقوم كل عضو في المجتمع بأداء وظيفة معينة ، مهمتها تدريب كل عضو على حسن أداء هذه الوظيفة . وبما أن العدالة في نظر أفلاطون هي أداء الوظيفة أداء كاملاً ، فإن الدولة في نظره وبالمعنى الذي يقصده من كلمة العدالة هي أداء هذه العدالة . غير أن الدولة تسودها العدالة بهذا المعنى الأخير إلى درجة أنها تخلو من العدالة بالمعنى المادي المقصود لنا . وإنما ماتحقق الأداء الكامل للوظيفة بالتدريب السليم كما يفهمه أفلاطون ، فلا داعي لوجود العدالة التي تحول دون التعدي على الحقوق أو تعالج المخلف عن أداء الواجبات لأن سيادة الزاهة الاجتماعية الإيجابية تأخذ مكان سيادة الحق القانوني السلي .

(٢) قانون (الجمهورية) . ٤٢٤ ج .

في « الحروف والكلمات » . إن القانون روح ، أما « مانع القانون » فليس هو الشرع الذي يضع القانون بقدر ما هو الرب الذي ينفذ النفس بروح القانون ، فإذا ما وجدت الروح تجلت لها كل الأمور وسهل عليها حل جميع المشاكل . وهذا يفسر كره أفلاطون للقانون المكتوب ، وهذا هو الأساس الذي يقوم عليه الدرس الذي كان عليه تعليمه للناس ، وهو أن الدولة روح ، والروح هي التي تحفظ لها حياتها . ولا شك أن هذا الدرس لا يتغير على مر الزمن ، غير أن كره أفلاطون للقانون يعتبر طرفاً في تطبيق مبدأ سليم يجعل من التطبيق أمراً بعيداً عن الصحة . وذلك لأن الأساس الروحي للقانون لا ينفى مطلقاً عن الحاجة إلى ما يتجسد فيه القانون . بل إن القانون إذا لم يمثل في شيء موضوعي أصبح عرضة للمزاج الشخصي المتقلب ( ١ ) .

### الدراسات العليا للحراس الكاملين

هذا وصف للرحلة التعليمية الخاصة بالشباب والتي يتم فيها تدريب الجنود . وعلينا الآن أن ندرس نظام التعليم الذي يطبق على المرحلة التي هي أكثر تضيقاً من العمر ، وهو الذي يكون الحارس الكامل . وهنا نرتقي من مستوى التعليم عن طريق الفن إلى مستوى التعليم عن طريق العلوم . وترك موضوع إصلاح منهج الدراسة العادية للمدرسة الابتدائية الأتينية لنتناول مخطط التعليم العالي في الرياضيات والميتافيزيقا ، وهو مخطط لم يتخل من مثله الحياة التعليمية الأتينية قبل ذلك . فبروتاجوراس وغيره

---

( ١ ) هذا هو الخطر الذي نتج في كل العصور عن تأكيد الأساس الروحي الذاتي في مجال الدين ورد الفعل الذي حدث ضد حرفية القانون القاسي قد أثار في الكنيسة الأولى اعتقاداً بأن الإنجيل قد أعفى المسيحيين من الالتزام بالقانون الأخلاق ( Antinomianism ) ، وهو اعتقاد كان يستر وراء مبرر الروح . وعندما جاء الإصلاح الألماني يؤكد التبرير بالإيمان صاحب هذا التأكيد شيء من ازدهار المظهر الخارجي للإيمان في الأعمال ، الأمر الذي أدى إلى تصرف مماثل .

من السفطائيين كانوا يهيئون للشباب بعد انتهاءهم من المدرسة الابتدائية عدة دراسات للتعليم العالي في الخطابة والسياسة ، بل وفي الرياضيات والمنطق . كذلك كان إسوقراطيس منذ بدء القرن الرابع يدرّب الثبيان بين الرابعة عشرة والثامنة عشرة من العمر على الخطابة والسياسة والدراسات الإنسانية لإعدادهم للحياة السياسية . ولهذا فإن ما اقترحه أفلاطون في ( الجمهورية ) ما هو إلا مخطط عمائل للتعليم العالي . تناوله بالإصلاح . ولم يكتف أفلاطون باقتراح مخططة هذا على الورق ، بل وضعه موضع التنفيذ في الأكاديمية (١) . فنهج للدراسات الرياضية واليتافيزيقية الوارد في ( الجمهورية ) (٢) هو منهج المدرسة الأفلاطونية التي كانت على وشك البدء في الأكاديمية . بل نستطيع القول إنه منهج أول وأقدم جامعة — أو قل أول هيئة جامعة تطلب فيها المعرفة من أجل المعرفة .

ويجب ألا ننظر أن هناك انفصالا خطير الشأن بين المرحلة التعليمية الأولى أو المرحلة الفنية وبين المرحلة التعليمية التالية أو المرحلة العلمية ، كما تحدث عنها أفلاطون . صحيح أن هناك بعض الاختلاف بين طابع المرحلتين كما رأينا من حيث إن التعليم في الأولى يخلب عليه طابع التدريب الاجتماعي بينما يخلب عليه في الثانية طابع التطوير الفردي ، إلا أن هذا الاختلاف لا يعدو أن يكون من طبيعة الأشياء نفسها ، لأن التدريب الأسبق خاص بمجموعة الحراس الذين يحتاجون إلى دراسة

---

(١) انتهى أفلاطون من كتابة ( الجمهورية ) حوالي سنة ٣٨٧ ق . م . وقد أنشأ الأكاديمية في ٣٨٦ ق . م .

(٢) كان اللتحقون بالمدرسة الأفلاطونية يؤدون امتحانا أشبه بامتحان القبول لا يدخلها جاهل بالهندسة . وكان طلابها يتناولون طعامهم جماعة كما هو الحال في كليات جاء في أكسفورد وكامبريدج .

هذا وقد عثى أفلاطون مع مبادئه فسمع للنساء أن يلتحقن بهذه المدرسة على قدم المساواة مع الرجال ( فريمان ، مدارس بلاد اليونان ، ص ١٩٦ — ١٩٧ ) .



تعينهم على أداء واجباتهم المدنية ، بينا التدريب اللاحق خاص بالفئة القليلة النادرة من النفوس الجديرة بأن تتولى قيادة الغير . ومن الصحيح أيضاً أن مسائل أخرى كثيرة متشابكة تفصل بين هذين المخططين إلا أن أفلاطون يحرص على دعم الصلة بينهما (١) ، فراه عند الانتهاء من تخطيط المرحلة الأولى يقول إنه لم يصل بها إلى درجة الكمال (٤١٦ ب) ، كما نراه عند البدء في وصف المرحلة الثانية يربطها ربطاً محكمًا بالمرحلة السابقة (٥٢١ د-هـ) ويحرص على جعلها منبثقة منها بصورة طبيعية. بل إنه في المرحلة الأولى يدرب الشباب على مبادئ العلوم ، فهو يعتقد أن الهندسة والحساب والمبادئ العامة للعلوم يجب أن يستقبلها العقل في طور الطفولة ، لا بطريق الإكراه بل كنوع من أنواع التسلية ، لأن هذه الطريقة كفيفة بالكشف عن الميل الطبيعي وتبين من يصلحون لتابعة دراسة أخرى أكثر عنفاً (٢) . ولكن إلى جانب هذا التنسيق الخارجى بين المرحلتين ، توجد بينهما صلة أعمق ذات طابع داخلى روحى . فالفن كما رأينا هو صورة لهدف هذا العالم يراها الناس بعيون إيمانهم ، ومن الطبيعي أنه يهد الطريق أمام العلوم لكي تبرز الهدف نفسه للذكاء البحت ، وتساعد الميتافيزيقا ( أو الجدل ) على كشف النقاب عنه في نهاية الأمر . وغاية التعليم من أول الأمر هى أن يوجه النظر إلى فكرة الخير ، كما أن غايته الأخيرة هى أن يعلم الناس فهم هذه الفكرة في صورتها الكاملة . وفي المرحلة التعليمية الأولى يحدث تماطف وانسجام لا شعورى بين النفس وبين فكرة الخير حين تتجسد في جمال الفن

---

(١) من خصائص فن أفلاطون الدراماتيكي ألا يعرض للقارئ حجة إلا بعد أن يهيئ ذهنه لاستقبالها . فالحجة كما يقول يجب أن تكشف عن نفسها شيئاً فشيئاً ، وكان ضرورياً من وجهة نظره أن يبرز مبدأ حكم الملوك الفلاسفة كما فعل في نهاية الجزء الخامس قبل أن يرسم المخطوط التي تمهد نظام تعليمهم كما فعل في الأجزاء التالية من ( الجمهورية ) .

(٢) كانت المدارس الابتدائية فى أثينا تدرس الحساب بما فى ذلك الموازين والمقاييس والتقويم إلى جانب تدريس الأدب .

والآدب ، أما في المرحلة الثانية فإن الفلسفة والعلوم تسعو بالنفس إلى مستوى مواجهة هذه الفكرة فتبين فيها ذلك الصديق الذى طالما شاهدت صورته ، والذي أصبحت هى نفسها مؤتلفة مع وجوده . ومعنى ذلك أن الشاب فى سن العشرين يكون على استعداد لبدء مرحلة التعليم التى تدوم مدى الحياة والتى ترفع النفس مرحلة بعد مرحلة إلى مستوى « التأمل » فى فكرة الخير الخالصة . والنفس تستطيع القيام بهذا العمل لا لأنها تدرت على مبادئ العلوم فحسب ، بل لأنها ائتمنت دون أن تحس مع فكرة الخير .

التجاه الدراسى فى جامعات العصور الوسطى يشتمل على شعبتين رئيسيتين هما الشعبة الثلاثية Trivium والشعبة الرباعية Quadrivium . أما الشعبة الأولى فكانت تتكون من مواد النحو والخطابة والجدل ( المنطق والميتافيزيقا ) . وكانت الشعبة الثانية تتكون من مواد الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

وهذه الخطوة الدراسية هى فى الأصل من وضع أفلاطون مؤسس الجامعة (١). وفى كتاب ( الجمهورية ) نراه يقترح أن تكون مواد الدراسة العليا هى مواد الشعبة الرباعية بالإضافة إلى مادة الجدل ، وقد سار على هذا النحو فى الأكاديمية إلا أن هناك فروقا معينة بين الخطوة الدراسية فى العصور الوسطى وخطوة الدراسة الأفلاطونية ، وهى فروق نستطيع بملاحظتها أن نفهم طبيعة خطوة الدراسة الأفلاطونية فى المقام الأول لم يكن أفلاطون من المؤمنين بعلم النحو

---

(١) فى واقع الأمر يعتبر القيثاغوريون مبتكرى نظام الشعبة الرباعية . ( انظر مقدمة آدم طبعة الجمهورية ، الجزء الثانى ، ص ١٦٤ ) .

ويدو أن هناك ما يؤيد الظن بأن هذه الدراسة كانت « بشكل أو بآخر » من الأمور « التى بدأ الأخذ بها فى مستهل القرن الرابع ق .م ، بل وقبل ذلك الوقت » .

ولا يعلم الخطابة الذي هاجمه دون هودة في محاورة جورجياس كما رأينا ومع أن الخطابة كانت عنصراً رئيسياً للتعلم في مدرسة إيسوقراطيس إلا أن فكرة أفلاطون عن طيعة التعليم كانت تختلف كل الاختلاف عن تلك التي كان إيسوقراطيس يدافع عنها ويتبعها في مدرسته (١) ، وكذلك كانت فكرته مختلفة عن الفكرة السائدة في العصور الوسطى ، فبينما كان طالب العصور الوسطى يدرس مواد الشعبة الثلاثية ومواد الشعبة الرابعة جميعاً وفي وقت واحد ، نرى أفلاطون يفصل في عناية بين شعبة الرابعة ومادة الجدل ، ويؤجل دراسة هذه المادة الأخيرة حتى تنتهي دراسة الشعبة الرابعة . ويحيى أخيراً أن الدراسات الرياضية التي كان يؤيدها أفلاطون كانت أكثر غنى من مواد الرياضة في الشعبة الرابعة المقررة في جامعات العصور الوسطى وتشتمل على مواضيع أعظم أهمية ، وهذه نقطة أساسية في قيمتها لأن علم الرياضة يمكن اعتباره أهم علم أنتجته العقيدة اليونانية ، بل وأعجب هذه العلوم من وجوه عدة ويجب ألا تحجب أبصارنا عظمة الأدب اليوناني بل ولا روعة الفلسفة اليونانية عن عجائب الرياضيات اليونانية . فإذنك لتشاهد التقدم في هذا الميدان مستمراً (٢) ، مفصل الأطراف منذ اكتشف طاليس في مستهل القرن السادس أولى نظريات الهندسة حتى ابتدع هيارخوس حساب للثلثات في

---

(١) في مخطط (الجمهورية) كان النحو والخطابة من مواد المراحل الأولى للتعليم، ويتصلان بدراسة الأدب ، وهي دراسة من الطبيعي أن تقتل على دراسة قدر معين من النحو ومن كتابات المؤلفين اليونانيين نثرًا وشعرًا—أي أن الخطابة في مخطط أفلاطون كانت تشبه دراسة الخطابة في العصور الوسطى وهي التي كانت تتضمن دراسة شيشرون وفرجيل . وهكذا كانت شيئاً مختلفاً عن «خطابة» إيسوقراطيس .

(٢) انظر «الفلسفة اليونانية» تأليف برنت Burnet ص ٥ - ١١ وكتاب «لأخى المي» تأليف مارفن Marvin - الفصل الرابع . ويرى مارفن أن عبارة «من طاليس إلى هيارخوس» تلخص التطور اليوناني « كما أن عبارة «من الألواح اللاتنية عشر إلى قانون جسنيان» تلخص التقدم الروماني .

القرن الثانى . ولقد كان هذا التقدم سائراً بخطوات سريعة فى أيام أفلاطون حين أضيف إلى مجال المعرفة علم الهندسة الفراغية . فلا عجب ، فى ضوء هذه الحقائق ، أن يؤكد أفلاطون الأهمية العظمى للرياضيات بالنسبة لكل دراسة عليا . ثم إن أفلاطون كان متأثراً بالفيثاغوريين وهم أكثر المفكرين اليونانيين (١) . اهتماماً بالدراسات الرياضية على أساس أنها المفتاح الذى يفتح أبواب « الحقيقة » للوصدة . وعلى هذا النحو كان أفلاطون يؤمن إيماناً راسخاً أن الرياضة هى للدخل السليم الحقيقى إلى الفلسفة .

وبينا نرى أرسطو يصل إلى الفلسفة عن طريق دراسة التطور الحيوانى والإنسانى — أى عن طريق البيولوجيا والتاريخ — نرى أفلاطون يشترط لبدء الدراسات الفلسفية أن يكون الإنسان ملماً بالهندسة . وبينا نرى وجوه شبه من نواح كثيرة بين أرسطو وبين هكلى والمدرسة البيولوجية فى القرن التاسع عشر مع وجود فروق عظيمة بينهما نرى وجوه شبه كثيرة بين أفلاطون وبين ديكرت ومدرسة الرياضة الطبيعية فى القرن السابع عشر (٢).

وإيمان أفلاطون بفاعلية الدراسات الرياضية يتصل بفلسفته العامة ، فهو يرى أن

---

(١) المرحلة الأولى من التطعيم الأفلاطونى التى تتوافق فيها الصلة بين النظرية الرياضية والموسيقى إنما تذكرنا بتعاليم فيثاغورس ، وخاصة بنظريته المتعلقة بتطهير النفس عن طريق الموسيقى وتطهير الجسم عن طريق الدواء .

(٢) مازالت طبيعة الدراسة التى تعتبر تمهيداً لدراسة الفلسفة موضع جدل بين الفلاسفة . فى جامعة أكسفورد تبدأ الفلسفة بدراسة الكلاسيكيات وكتابات الجمهورية والأخلاق. غير أن هناك حركة حديثة للفلسفة المصرية ترى أن تبدأ الفلسفة بدراسة العلوم الطبيعية . ولاشك أن مثل هذه المدرسة الفكرية أقرب إلى قلب أفلاطون من المدرسة التى تمهد للفلسفة بدراسة الجمهورية نفسها .

الحقيقة ليست كاملة في تفاصيل محسوسة لأن هذه التفاصيل ليست إلا صورة أو ظلاً تلقيه « الفكرة » — الكل — وهي جزء من هذه الفكرة ، وتستمد حقيقتها من كونها جزءاً من هذا الكل . وحقيقة الشيء لا مظهره تكمن في عالم الفكر لا في عالم الإدراك الحسى ولهذا فإن الحقيقة لا يمكن رؤيتها بل لا بد من إدراكها بالفكر . والإنسان ليس أولئك الناس الذين نشاهدهم يسرون أو أى مركب ندركه عن طريق الحواس ، بل هو شيء لا تفهمه إلا بالفكر . ولهذا فإن شرط المعرفة أو الوصول إلى الحقيقة هو أن تتجاوز الإدراك الحسى وترتفع فوق التفاصيل المحسوسة . وقيمة الرياضة أنها السلم الطبيعي الذى نرتقيه في صعودنا إلى هذا المستوى . « والأشياء » التى تتناولها الدراسات الرياضية ليست من نوع التفاصيل المحسوسة ، كما أنها من الناحية الأخرى ليست من نوع الأفكار ، بل هى خطوات من المحسوسات إلى الأفكار . فوحدات الحساب مثلاً ليست أعداداً مادية تدركها الحواس بل هى مدركات ذهنية . وهذا هو السبب فى أن الحساب له قيمة فلسفية على أساس أنه يستلزم استخدام الذكاء البحت فى الوصول إلى الحقيقة البحتة . ومن الناحية الأخرى فإن للحساب قيمة عملية واضحة ، « فرجل الحرب لا بد له من تعلم استخدام العدد وإلا عجز عن تنظيم قواته » . وبما أن علم الحساب له هذه القيمة للزوجة حيث إنه يخدم الحاجات المادية . وعهد الطريق للفلسفة ، فمن الواضح أن أفلاطون يهده الخطوة الأولى فى أى نظام للتعليم العالى . ويجب أن يتوافر على دراسته أولئك الذين سوف يصبحون رؤوس الدولة ، أى أنه ينبغي أن يستخدم فى تدريب أحسن الناس . ومن السهل أن نرتفع من الحساب إلى الهندسة ، لأن الهندسة أيضاً لها قيمة عملية ، فهناك فرق بين قائد مالم بالهندسة وقائد يجهل كل شيء عنها ، من حيث اختيار اللواقع وأسابيل الخطط الحربية ومع ذلك فإن القليل من المعرفة الهندسية يكفى لثل هذه الأغراض العملية ، أما القيمة الحقيقية للهندسة فلإنما تتوقف على المدى الذى تصل إليه

في « تيسير معرفة الخير » . ولهذا يضيف أفلاطون الهندسة الفراغية إلى الهندسة للستوية ، وبهذا يدخل دراسة جديدة إلى الرياضيات اليونانية . كذلك يرى أفلاطون أن للفلك وعلم الأصوات الموسيقية نفس القيمة التي للحساب والهندسة . وفي هذا الشأن يعلق أفلاطون أهمية أكثر على أن تنصرف الدراسة في هذين العلمين إلى الناحية النظرية توطئة إلى دراسة الفلسفة بعد ذلك . فالفلك يجب ألا يقتصر على مجرد ملاحظة الأجرام السماوية بالعين ، كما أن علم الأصوات الموسيقية يجب ألا يقتصر على محاولة التمييز بين النغمات بالأذن ، بل يجب أن « تستخدم للشكلات » في هذين العلمين كما هو الحال في الهندسة — أي يجب أن ترتفع فوق الدركات الحسية فنفسر في أسباب ونتائج حركات الأجرام في أجواز السماء أوذبذبات الصوت على أوتار القيثارة .

وفي رأى أفلاطون أن هذه الدراسات يجب أن تشغل فترة من الوقت لا تقل عن عشرينسنوات، فبدأ في سن العشرين بعد انتهاء مرحلة التعليم للبكر وسنقى التدريب السكري التاليتين لها . ثم تستمر حتى الثلاثين من العمر . وليس من المفروض أن يفتح باب هذه الدراسات لكل من يجتازون المرحلة الأولى ، فهي امتياز يمنح للبرزين في المرحلة الأولى وعلى الأخص أولئك الذين يظهرون استعداداً للملوم ، أى أن هذه الدراسات لا بد أن تكون وفقاً على أصحاب أعظم الجداريات وميداناً لتدريب القلة المختارة التي يحتمل أن يكون من بينها الحراس الكاملون وحكام الدولة (١) .

---

(١) أما تعليم الباقين فإنه ينتهى عند هذا الحد ويقعون في خدمة الجيش . وكذلك يلحق بمعروف الجيش طلاب الرياضيات الذين يجزون عن متابعة الدراسة الرياضية ، والدارسون لهم الديالكتيكا أو حتى طلاب المرحلة التالية الذين لا يثبتون للاختبارات والتجارب .

والسنوات العشر التي يقضونها في دراسة مواد الشعبة الرابعة لا تخصص لدراسة هذه المواد المتعددة كل مادة منها بمعزل عن الأخرى ، بل تشغل الفترة الأخيرة منها في إحكام الصلة بين المواد التي سبق تعلمها دون نظام معين خلال الفترة التي سبقت ذلك . ويكون الهدف من دراسة الرياضيات في هذه الحالة هو تبين البادئ المشتركة التي تربط كل مواد هذه الدراسة ببعضها بعضاً . فإذا ما درست هذه المواد بهذه الطريقة وبهذا الغرض فإنها تكون إعداداً طبيعياً للدراسة تالية هي دراسة قواعد التفكير وأساليبه ( المجلد ) ، وهي التي تشغل الحس السنوات بين الثلاثين والخامسة والثلاثين . وكما أن الرياضة تعلم عن مواد المرحلة التعليمية الأولى فإن المجلد يعلم عن الرياضة . وإذا كانت الرياضة هي السلم الذي يصل ما بين الحسيات والمدركات الفكرية ، فإن المجلد هو الأداة التي توصلنا إلى معرفة المدرجات الفكرية نفسها — أى الأفكار البحتة — وهي التي تقودنا في النهاية إلى الهدف الأخير من الفكر — وهو فكرة الخير . وقد نطلق على المجلد اسم المنطق واليتافيزيقا ، أو اسماً أبسط من هذا هو الفلسفة ، ولكن أيا كانت التسمية ، فإنها بعبارة موجزة لا تعني فقط دراسة مواد الران العقلي ، بل تتجاوز ذلك إلى دراسة البادئ الأولى للوجود نفسه ودراسة فكرة الخير وهي للبدا الأول والأخير ، كما أنها السبب في الوجود والغاية من المعرفة . والرجل المجدلي هو الذي يتوصل إلى مفهوم عن جوهر كل شيء ويفهم فكرة الخير . ويترتب على هذا أن العقل المستوعب هو دائماً العقل المجدلي ، ولهذا فإن أفلاطون يختار طلاب الرياضيات الذين أظهروا مثل هذه القدرة الاستيعابية ، والذين تبنوا في أكثر وضوح ما يوجد بين مواد دراستهم من علاقات طبيعية ، وما يوجد من علاقات بين هذه المواد وبين الوجود الحقيقي ثم يستقيم خمس سنوات أخرى ينصرفون فيها إلى دراسة المجلد ، ويوضعون فيها تحت التجربة والاختبار ، حتى يستمد من بينهم أولئك الذين يثبت بالتجربة والاختبار أنهم مفكرون إلى الطبيعة الفلسفية . أما الباقون فهم اللوك الفلاسفة

والحرص الكاملون للدولة ، ولزاماً عليهم أن يكرسوا أنفسهم لخدمة الدولة من الخامسة والثلاثين إلى الخمسين ، يتولون القيادة في الحرب ويشغلون بعض المناصب الموقوتة فيكتسبون بذلك خبرة الحياة . وهم طوال مدة خدمتهم يوضعون تحت التجربة والاختبار حتى إذا بلغوا الخمسين من العمر سمح لمن جاوزوا كل الاختبارات والتجارب بمجاردة وامتناز (١) أن يصلوا إلى المرحلة النهائية ، وهي مرحلة لا يكون فيها إلى الراحة بل يبدأون على النشاط الكامل . وقد يقضون جزءاً من الوقت في الفلسفة البحتة يتأملون في فكرة الخير ، ولكن لا بد لهم مع ذلك من قضاء بعض الوقت في خدمة الدولة عندما يحين دورهم في العمل . ولزاماً عليهم أن يعملوا جاهدين من أجل زملائهم ، متوخين السكال في ضوء المعرفة الكاملة ، لا على أساس أن عملهم هذا شيء نبيل بل لأنه شيء ضروري للأجيال القادمة لا لأنفسهم ، وذلك لأن الهدف من عملهم هو أنهم يجب أن يتركوا الدولة كما كانت عندما جاءوا إليها ، ويدربوا الجيل المقبل على المضى في نفس العمل الذي كانوا يقومون به بالإيمان نفسه ونحو القاية نفسها .

---

(١) يجب ملاحظة أن مبدأ « عدالة التوزيع » كما يقصده أفلاطون . وهو المبدأ الذي يمنح المنصب بمقتضاه — هو هنا مبدأ الكفاية كما يثبت وجودها بالاختبار والتجربة عند أداء الامتحان . وهي كفاية أخلاقيه وذنية .

وفي الأجزاء الأولى من الجمهورية كان هذا المبدأ قائماً على توافر الوطنية أكثر من الكفاية . فالحاكم الصالح هو ذلك الرجل الذي يحمل من مصالحه ومصالح الدولة شيئاً واحداً . وهذا يعني مبدأين — الجزاء حسب الكفاية في أداء عمل الدولة ، والجزاء بقدر الولاء للدولة . وليس بين الاثنين شيء من المفارقة ، لأن مبدأ الوطنية يحدد الطريق لمبدأ الكفاية والرجل الذي يظهر الولاء إنما يفضل ذلك لأن لديه من الحكمة ما يجعله يعرف أن الدولة وشخصه شيء واحد لا يتجزأ ، ولأن لديه من الشجاعة ما يدفعه إلى العمل وفق هذه المعرفة . فالوطنية تمهد الطريق للمعرفة مثلما يمهّد التعليم الأخلاق للتعليم الفلسفي .

ونظام الامتحان جدير بالاعتبار فهو دعامة نظام التعليم كله ، والقصد منه التأكيد من نتيجة النظام كله . وهي أن الحاكم يجب أن يعرف ماذا يفعل وأن يجب ما يعرف . ولهذا فإن نظام التنزيب المنتظم على أداء الواجبات السياسية يعززه الامتحان هو العلاج الذي يراه أفلاطون للمهوية في السياسة كما كانت قائمة في عصره .



## حياة التأمل وحياة العمل

في نظرية أفلاطون التعليمية كما في حياته الخاصة يوجد شيء من التردد بين العمل وبين التأمل ، كل منهما كمثل أعلى . ففي بعض الأحيان يبدو له أن غاية الحياة هي رؤية فكرة الخير ، وفي أحيان أخرى يرى أن الغاية هي الارتقاء بالإنسانية ، والتحول من التصور إلى حياة الخدمة الاجتماعية . وتارة يبدو له أن التعليم هو عملية تشكيل اجتماعي « تؤهل الناس لشغل المكان الذي يلائمهم أكثر مما يمكن في المجتمع » ، وتارة يرى أنه يعني التنمية الذاتية الكاملة . وفي الصور التي رسمها أفلاطون لحياة الفيلسوف في مجتمعات قائمة فلا تلاحظ مظهر امن مظاهر التبرم بالعمل واليأس من السياسة ، وقد أوضح ذلك في رسالته السابعة حيث يطالعنا الفيلسوف وقد ذاق حلالة الفلسفة وتبين جنون الجماهير واقمار كافة الساسة إلى الأمانة فأصبح مثله « مثل رجل دامته عاصفة تثير رياحها الأتربة والتلوج فاندفع نحو أحد الجدران يطلب مأوى » . غير أن أفلاطون يعترف بأن مثل هذا الابتعاد لا يبدو أن يكون الشيء التالي للأفضل ، وقد أثبتت حياته الخاصة فيما بعد أنه كان مخلصاً في اعترافه بهذا . فأعظم عمل يقوم به الفيلسوف لا يكون إلا في الدولة لأنه « في الدولة التي تلامه يزداد نغواً ويكون متقدماً البلده ونفسه » . و الدولة التي وصفها أفلاطون في ( الجمهورية ) هي هذه الدولة ، ولهذا فإن على مواطنيها أن يكونوا في خدمتها ، « فالشرع لم يكونهم لينشدوا لذتهم الشخصية بل لكي يصبحوا أدوات يستخدمها في تحقيق ترابط الدولة » . والدولة شرط ضروري في نغو الطبيعة الفلسفية ، كما أن الفيلسوف بدوره ضروري للدولة لأنه « سلطة حية وفكرته عن المجتمع هي نفس الفكرة التي استرشد بها الشرع » ، ولأنه كسلطة حية يستطيع إنقاذ الدولة من ضيق الحدود الذي يفرضه عليها القانون . ولهذا فإن أفلاطون في ( الجمهورية ) يفرض على الفيلسوف أن يهبط بدوره إلى مستوى العمل ، ولا يسمح له بأن يبقى في عالمه الأعلى ، عالم الرؤية

والتأمل ، كما هي الحال في الدول المعادية حيث يسمح له بالبقاء في برجه العاجي ، بل ويشجع على ذلك . وعلى هذا النحو فإن المرحلة الفلسفية من التعليم شأن المرحلة السابقة لها يجعلها أفلاطون وسيلة للتشكل الاجتماعي تهيئ الناس لمكانتهم في المجتمع وتدريبهم على أن يكونوا قادة له . ولزاماً على الفيلسوف بمجرد وصوله إلى الحقيقة أن ينقلها إلى المجتمع « كأسلوب للحياة » ، كما يجب عليه عند بلوغ مرحلة التأمل أن يتحول إلى العمل . غير أن الألفاظ التي يتحدث بها أفلاطون — ألفاظ النزول من المستوى الأعلى إلى الأدنى ، وألفاظ الإلزام والواجب المفروض — إنما توحى بشعوره أن هناك تناقضاً . وهو يحاول أن يزيل هذا التناقض بقوله إن الفيلسوف مدين بالفضل في تدريبه إلى المجتمع ، وإن اعترافه بهذا الفضل يجب أن يتمثل في مساهمته بالعمل في شئون هذا المجتمع . غير أن هذه الحجة لاتصدق إلا على المجتمع الذي يمنح تدريباً فلسفياً لأحسن أعضائه . وحتى في هذه الحالة فإن حياة العمل تكون حياة مضطربة لاتجعلها الفلاسفة إلا مكرهين لكي يبرهنوا على اعترافهم بالجميل ، ولكنها رغم كل هذا حياة تعوقهم عن استخدام قدراتهم على أحسن وأكمل وجه . والواقع أن أفلاطون « مع أنه تعلم أن واجب الفلاسفة هو النزول من عليائهم إلى المستويات الدنيا ، إلا أنه كان يشعر أن حياة ( التأمل ) هي في الحقيقة أسمى أنواع الحياة » (١) . ولهذا كان في بعض الأوقات يظن أن رؤية فكرة الخير تؤدي بالضرورة إلى حياة العمل الفعلي ، وفي أوقات أخرى يظن أن هذه الرؤية كافية في حد ذاتها . كما أنه كان تارة يرى أن المعرفة شيء نقيس يطلب لذاته ، وتارة أخرى يرى أن تناسها في نتائجها على حياة المجتمع . وهذه المشكلة هي إحدى المشكلات التي لا بد من أن تواجه للفكر دائماً ، وقد يجد راحة ، إذا استطاع ، في تصويره أن السعي وراء

---

(١) « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص — ٢٢٥ ، مطلقاً على قطعة من Theaetetus ، ( ١٧٣ ج وما بعدها ) عن الحياة الفلسفية .

الحقيقة هو في حد ذاته ضرب من الخدمة الاجتماعية ، وأن في نقل الحقيقة التي نبلغها إلى الغير ، ولولا التعليم والكتابة قطع ، أداء لواجب الوظيفة ، وأن المثل العليا التي تبينها سوف تنفذ إلى الحياة العملية وتؤثر في الرجال العاملين في الميدان (١) . غير أن أفلاطون لم يقنع بمثل هذه الراحة ، فطرح جانباً أساليب الفايين (٢) ( Fabian Tactics ) في ميلهم إلى التطوير البطيء الحذر ، وقرر أن على كل مفكر أن يكون من رجال العمل . ولم يكن هذا من جانبه طمعاً بل كان نبذاً لهذه الصفة . وإناك تلحح شيئاً من ازهد في الصورة التي رسمها أفلاطون للفيلسوف وهو يتحول من عالم التأمل والتصور ويندمج في الشئون الدنيوية وكأنه راهب انتزع من صومعة التأمل ليجلس على العرش البايوى ويكون عليه عندئذ أن يترش على بعض الشئون ، ومع ذلك يوافق عليها — والمواقفة هنا أشق وأصعب .

### حكومة الدولة المثالية :

وعلى أية حال فإن حكم الدولة المثالية التي خلقها أفلاطون يجب أن يتولاه الفلاسفة ، علينا في ختام القول أن ندرس طبيعة حكمهم هذا . وقد يبدو من الأقوال المتناقضة مع نفسها أن يتحدث أفلاطون عن الحكومة في نهاية وصفه لنظام التعليم وكنتيجة لهذا النظام . غير أن التناقض الظاهري شيء كامن في أفلاطون .

(١) وبعبارة أخرى نستطيع ان نقرر عدم وجود تناقض في فكرة أفلاطون ، ونقول إننا لا نستطيع التفريق بين العمل والتأمل على أساس أن أحدهما صفة اجتماعية لا تفران في الآخر . فالتان قد يكونان اجتماعيين كما قد يكونان غير اجتماعيين . وعلى أية حال فإن أفلاطون قد ترك أثره في عالم العمل من نواح لا حصر لها . وذلك بواسطة تأمله .

(٢) نسبة إلى جمعية اشتراكية إنجليزية تأسست سنة ١٨٨٤ لتحسين أحوال الشعب تدريجياً دون اتخاذ إجراءات عنيفة وكان اسمها الجمعية العالمة Fabian Society .

فبدلاً من أن يعتبر التعليم نتيجة لوجود الحكومة ووظيفة من وظائفها نراه يعتبر الحكومة نتيجة للتعليم ، ويثر على الحكام الذين يريدون في أثناء خلقه لنظام التعليم وفي أعقاب هذا النظام . والسبب في هذا بسيط ، فالدولة نفسها نظام تعليمي وحكومتها نتيجة لطبيعتها . ولأنها نظام تعليمي فمن الواجب أن تهتدى بالمعرفة ، وبما أن المعرفة الحقيقية الوحيدة هي الفلسفة فيبغى أن تكون الهداية في يد الفلاسفة . يقول أفلاطون « سوف لا تتم المدن بالراحة من شروها حتى يكون الفلاسفة ملوكاً أو يتشرب أمراء هذه الدنيا بروح الفلسفة وقوتها » . وبهذه الطريقة وحدها يمكن وضع حد لعجز الساسة الجاهلاء الذين لا ينشدون إلا مصالحهم الذاتية ، كما يمكن التخلص مما ينشأ بينهم من منازعات وخلافات ، وبهذه الطريقة وحدها تستطيع الدولة أن تكتسب أعز ما تبغى الحصول عليه وهو الحكام الذين يسرون دفة الأمور في حكمة لأن عيونهم قد أبصرت الحقيقة ، والذين يجردون من الأنانية في حكمهم لأنهم لا يعتبرون المنصب امتيازاً يتمتعون به بل واجباً وحملاً يجب عليهم أن يحملوه في سبيل خير زملائهم .

ويطلق أفلاطون على حكم الملوك الفلاسفة اسم الملكية أو الأرستقراطية ، فالاسمان لا يصفان إلا شكلاً واحداً « إذ أن للملكي والأستقراطي في رأينا شيء واحد » ، كما يقول ، وأياً كانت التسمية فإن الحكام الفلاسفة هم حكام مطلقون ، بمعنى أنهم غير مقيدين بأى قانون مكتوب . وهنا نرى أفلاطون يتخلى عن الفكرة اليونانية العادية أن الدولة هيئة من الأنداد لا يسيطر عليها إلا القانون ، ويقترب من الحكم الفردي الملبد ، وهو ذلك الطراز من الحكم الذى تختفى فيه سيادة القانون وتتصب السيادة شخصية واحدة حاكمة . ولم يكن هناك نوع من الحكم أبعد من هذا عن رغبة الشعب في العالم اليونانى . ومع أن أفلاطون يحرص على التفريق بين « نظامه للملكي الجديد » والحكم المطلق المؤلف الذى يعتبره آخر وأساء درجة من الانحطاط في الحكم للملكي ،

مع كل هذا فلم يكن بخاف عليه أنه ينادى بمبدأ خطير . وهذا هو السبب في تصريحه بأن حكم الملك الفيلسوف هو أعظم للتناقضات الظاهرية في ( الجمهورية ) ، أعظم من التناقض الذي ينطوى عليه التعليم المشترك ووظيفة الرجال والنساء ، بل أعظم من التناقض الظاهر في مبدأ شيوعية الزوجات . غير أن حكم الملك الفيلسوف ، وإن بدا لأول وهلة قريباً من الحكم الاستبدادي ، ومع أن إصلاح الحكم الاستبدادي قد يكون في بعض الأحيان أول ما يبدأ به الملك الفيلسوف ، كما حاول أفلاطون أن يفعل في سيراكيوز ، مع كل هذا فإن حكم الملك الفيلسوف ليس حكماً استبدادياً متناً بالعجز ، فقد يكون الحاكم متحرراً من القانون المكتوب ، إلا أنه لا يتحرر مما قد نسميه المواد الأساسية في الدستور . فالفيلسوف ليس من سلطته أن يغير من أوضاع الدولة بمحض إرادته ، بل ينبغي عليه أن يوفر لها الهدوء ، كالجسم الساكن ، ولاء منه لمبادئها الأساسية . وبعد أفلاطون أُرِجِعَ من هذه المبادئ ، وهي أن الحُكَّام من واجبه أن يحرصوا على إبعاد الفاقة أو الثراء عن الدولة ، وينبغي عليهم أن يحدوا حجم الدولة بما يتفق مع الوحدة ذا كرن أنها يجب ألا تكون واسعة الرقعة أو ضيقها ، بل تكون دولة واحدة تتمتع باكتفاء ذاتي . كما يتحتم عليهم المحافظة (١) على حكم العدالة ومراعاة أن يقوم كل مواطن بأداء وظيفته الخاصة ولا يشغل بأداء شيء غير ذلك . وأخيراً وفوق كل شيء يجب على الحُكَّام أن يلاحظوا عدم التجديد في نظام التعليم ، وذلك « لأنه إذا ما تغيرت أنواع النغم الموسيقي تغيرت معها دائماً القوانين الأساسية للدولة » . وهكذا ترى أفلاطون ، ولاء منه لأفكار اليونان ، يحاول أن يجعل حق من ملوكه الفلاسفة خداماً لنظام أجتاعى أساسى لا يتوره التغير .

---

(١) مما يلقى ضوءاً على الدولة الأفلاطونية أن نلاحظ حجمها . وقول أفلاطون إن ألفاً من الحاربين يكفون الدولة . كما يجب أن يضاف إلى ذلك عدد أكبر من أعضاء الطبقة الثالثة ، ويكون هؤلاء جميعاً مجموع سكان الدولة .



## الفصل العاشر

نظرية التَّوَعُّيَّة في (الجمهورية)





## شيوعية الملكية :

لقد ابتكر أفلاطون نظاماً جديداً للتعليم يمكن بمقتضاه إصلاح الدولة وصب حكومتها في قالب جديد . وهو يفعل ذلك باسم العدالة وفي سبيل التنمية الروحية ولكنه إلى جانب هذا يبتكر نظاماً اجتماعياً جديداً تتنازل الطبقة الحاكمة في ظله عن الأسرة والملكية الخاصة وتأخذ بوضع شيوعى . وهذا أيضاً يتم باسم العدالة ويكون هدفه النهائي التنمية الروحية . ولأن أفلاطون كان أفلاطون فإن إصلاح التعليم وما يترتب عليه من إصلاح الحكومة كان مركز تفكيره والأساس الذى يقوم عليه ، أما النظام الاجتماعى الجديد فلم يكن سوى إطار خارجى . ولكن بما أن طرافة هذا النظام كانت موضع السخط أو موضع التحيز من نقاد أفلاطون والمعلقين على آرائه ، لأنه كان من الطبعى فى العصور الحديثة أن يؤكد المفكرون أوجه الشبه بين شيوعية أفلاطون ومبادئ الاشتراكية ، فقد تركز التفكير فى المقام الأول على ذلك الجزء من مخطط أفلاطون الذى لم يكن فى رأيه هو إلا جزءاً ثانوياً . وقد كان أرسطو هو الذى لفت الأنظار إلى ذلك عندما صب كل نقده فى الجزء الثانى من كتابه « السياسة » على هذا النظام الاجتماعى الجديد ، وعندما قرر فى سياق هذا النقد أن التعليم ، وليس التأثيرات المادية الشاملة ، هو السبيل إلى الإصلاح ، وقوله هذا ينطوى على اتهام لأفلاطون بأنه عكس نظام التقدم الصحيح .

ومع ذلك إذا تناولنا عرض أفلاطون نفسه لآرائه وحاولنا فهم وزنه لمعتقداته الخاصة ، فإننا لا نشك لحظة واحدة في أن الشيوعية لا تعدو أن تكون نتيجة مادية اقتصادية لذلك الإصلاح الروحي الذي حاول تحقيقه أولاً وقبل كل شيء . فهو يقرر أن التعليم الجيد حقاً هو أحسن ضمان لوحدة الدولة . يقول « إذا كان المواطنون على درجة جيدة من التعلم ، سهل عليهم التصرف في الأمور الأخرى كالزواج وامتلاك النساء وإنجاب الأطفال » . ولهذا فإن مما لاشك فيه رغم تعدد أرسطو أن أفلاطون قد حاول خلق الإنسان والمجتمع من جديد بالوسائل الروحية ، أما النظم المادية الشيوعية فهي أشياء تربت على الأخذ بهذه الوسائل ، ولم يقصد بها إلا أن تمهد الطريق لها وتزيل العوائق التي تعترض سبيلها ، وهذا ما يفهم من الأفكار الأساسية الواردة في « الجمهورية » . فالدولة من صنع عقل الإنسان ولا بد لإصلاحها من إصلاح عقله . والعدالة ليست شيئاً خارجياً ، بل هي عادة من عادات العقل ، ولا يمكن تحقيق العدالة الحقة إلا إذا تمكن العقل من عادته الصحيحة . ومن ناحية أخرى فإن إمكان إصلاح عقول الناس بصفة دائمة يتوقف إلى حد ما على طابع الأحوال الاجتماعية التي يعملون فيها ، كما أن سيادة العدالة مع اعتمادها في المقام الأول على وجود عادة عقلية متركزة في أداء الوظيفة الخاصة التي يكلف بها الإنسان ، فإنها أيضاً وإلى حد ما تعتمد على عدم وجود تلك الأحوال للادية التي تعرقل هذا التركيز . وعلى أية حال فإنه ليس من عدم الولاء للروح أن نعترف بوجود أحوال مادية تستطيع التأثير في الحياة إلى الأحسن إذا كانت ملائمة ، أو إلى الأسوأ إذا كانت غير ملائمة (١) .

---

(١) يقول أفلاطون (فان ٢١٦ ج) : « وإلى جانب التعليم الذي وصفناه فإن أى رجل عاقل لابد أن يقول إن بيوت الحكام ويمتلكهم الأخرى يجب أن يدير أمرها بحيث لا تتأثر »

كان اعتقاد أفلاطون أن الأحوال في ظل نظام شيوعي تكون أكثر الأحوال ملائمة لحياة الروح . وفكرة الشيوعية في حد ذاتها - وعلى الأقل فيما يخص الملكية - لم تكن مجال من الأحوال غريبة على العالم اليوناني . فهناك ما يبعث على الظن بأن الأرض في العصور القديمة ، وقبل أن يأخذ اليونان بنظام الزراعة ، كانت ملكاً مشاعاً ، إن لم يكن للدولة فللجماعات التي تتألف منها القبيلة أو العشيرة . وعندما قامت الزراعة وبدأ تقسيم الأرض إلى قطع خاصة كان هذا التقسيم من عمل الدولة ، فخصص لكل رجل نصيبه . وقد حدث في عصور لاحقة أن قد الكيرون ما كانوا يمتلكون واستطاعت قلة منهم أن توسع رقعة أملاكها ، فقام الناس بطلبون « بإعادة توزيع الأرض » وهذا دليل على أن الدولة هي التي كانت منوطة بعملية التوزيع . وفي المصور التي سجلها التاريخ ، وحتى في مجتمع حديث يأخذ بمذهب الفردية مثل أتيننا ، كانت الدولة لا تزال تشرف على الأملاك الخاصة وتحفظ لنفسها نصيب في الغابات والمهاجر والناجم . أما في المجتمعات الأقل تقدماً فقد ظلت آثار الشيوعية قائمة زمناً طويلاً . ففي إسبرطة ، رغم وجود نظام الملكية الخاصة ، كان إنتاج قطعة الأرض التي يمتلكها مواطن إسبرطي ويغلبها الأرقاء نيابة عنه يستخدم في تزويد موائد الطعام للشركة التي كان المواطنون يجلسون إليها لتناول

---

= في امتيازهم كحكام وبحيث لا تفرهم على الإضرار بغيرهم من المواطنين . وهذا القول إنما يبين أن الشيوعية بحجة التعليم ، بل لأن استعمال أفلاطون لمصغ الغنى فيها قال بين الطامع السلمي في شيوعته .

طعامهم بشكل جماعي (١) . أى أن الشيوعية في الانتفاع كانت مصاحبة للامتلاك الفردى . وهذا النوع من الشيوعية كان شائعاً أيضاً في بعض العادات الإمبرطية الأخرى ، كعق المواطن في أخذ طعامه من منزل مواطن آخر في الريف ، أو في استخدام كلابه وحيوله بل وعبده كالأول كانوا ملكاً له (٢) . وفي كريت ، وهى مجتمع يونانى قديم مثل إسرطة ، كان الاتجاه نحو الشيوعية أكثر من هذا ، فكل مجتمع من مجتمعات الجزيرة كان له أرض عامة يفلحها أرقاء يملكهم المجتمع . وكان عائد هذه الأرض يخصص لتزويد أندية الطعام بما يلزمها من أغذية ، وتأخذ منه الحكومة ما يلزمها من نفقات . تلك هى العادات الإمبرطية والكريتيه التى نجد فيها أقرب الأوضاع شبهاً بالنظام الذى يقترحه أفلاطون في الجمهورية (٣) .

وكذلك لم تكن الشيوعية من الناحية النظرية أمراً غير معروف لليونانيين ، حتى قبل أن ينادى بها أفلاطون . ولنا فى حاجة إلى أن ننسب أصل نظرية الشيوعية إلى الفيتاغوريين الذين احتوت مبادئهم على الكثير مما قرأ عنه جيل لاحق من الناس على أنه أفلاطونى . غير أن الجماعة الفيتاغورية ، على أية حال ، كانت داخل صفوفها تأخذ بشعار « أن ما يملكه الأصدقاء هو ملك مشترك » . وهو شعار يقتبسه أفلاطون في ( الجمهورية ) . والواقع أن النظريات الشيوعية ظهرت في أثينا إبان

---

(١) فى أثينا كان المحاكم فقطم الذين يتناولون طعامهم مجتمعين ، أما المواطن العادى فقد كان ينفق على طعامه من الأجر الذى تصرفه له الدولة فى مقابل حضوره جلسات الجمعية والمحاكم .

(٢) أرسطو ، السياسة ٥ ، ٢ ، ٧ ( ٢٦٣ أ ، ٣٥ — ٣٧ ) .

(٣) فى الجزء الثامن من ( الجمهورية ) ( ٥٤٧ — ٥٤٨ ) عندما تحدث أفلاطون عن التيموقراطية Timocracy فإنه اعتبر هذه العادات أول بوادر الفساد فى نظام دولته المثالية وإن كانت أقرب الأوضاع لهذا النظام .

الجزء الأخير من القرن الخامس . صحيح أن أتينا لم يوجد بها أبداً حزب اشتراكي ولم تظهر فيها دعاية اشتراكية خطيرة لأن اتجاه المجتمع الأثيني في عصر بركليس كان اتجاهاً فردياً أكيداً ، « ولأن اليونانيين وعلى رأسهم أهل أتينا كانوا يكونون كرهاً عميق الجذور للتنظيم وللخضوع للقواعد » (١) كل هذا صحيح ، غير أن التفكير النظري المتطرف في هذا المجال كما في المجالات الأخرى كان سابقاً بكثير للراى الاجتماعى العادى ، وعلى هذا الأساس هوجم حق ملكية العبيد ، وأصبح من اليسير بعد هذه الخطوة أن يهاجم حق لللكية بوجه عام . وربما كان أحد الأسس في هذا الهجوم هو تلك النزعة للزيادة نحو النظر إلى « الشعوب البدائية » على أنها شعوب لها نظم وأساليب حياة مثالية ، وعلى أنها شعوب متحررة من « تقاليد » الحياة المتحفرة .

وهذه النزعة ، كما سنرى ، كانت أحد الأسس في فكرة شيوعية الزوجات ، - وربما كانت أيضاً أساس فكرة الشيوعية في لللكية . وهناك صلة وثيقة بين الفكرتين لأن الغرض الذى تقومان عليه هو إلغاء الأسرة وما يتبعها من أنظمة . وعلى هذا يلغى نظام الزواج بزوجة واحدة من ناحية ، كما يلغى نظام الملكية الخاصة من الناحية الأخرى . وهذه الصلة يمكن تتبعها في « الإكلزيازوسياى » التى كتبها أريستوفانيس والتى تظهر فيها أيضاً فكرة الشيوعية في لللكية . وقد كتبت قبل سنة ٣٩٠ ق.م ، وربما في سنة ٣٩٣ ، وهناك ما يبعث على الظن بأن أفلاطون قد أشار إليها في الجزء الخامس من الجمهورية (٢) . ويتخيل الشاعر الساخر أن مقاليد

---

(١) « المجتمع اليونانى » تأليف زمين من ٢٨٧ — ٢٨٨ .

(٢) تضاربت الأقوال في مسألة العلاقة بين الإكلزيازوسياى وبين الجمهورية . وإحدى النظريات التى تلقى سنداً كبيراً هى أن أريستوفانيس كتب تمثيلته هذه بعد ظهور (الجمهورية) ولهذا تناول أفلاطون بالتقد اللاذع .

وهناك رأى آخر يبدو أكثر احتمالاً ، وهو أنها كتبت قبل الجمهورية التى ظهرت حوالى سنة ٣٨٧ ، وأن أفلاطون يحاول في الجزء الخامس أن يرد على ما كان سائداً من نقد لاشيوعية بما في ذلك نقد أريستوفانيس .

الأمر قد دانت للنساء في أتنا وأن نظام شيوعية الزوجات قد أصبح معمولاً به  
فيقترح نظام الملكية المشتركة بجزء من هذا المخطط ، ويقول فيه .

« كل شيء يملكه أى رجل ، من فضاء وأرض وغير ذلك من أشياء ، سوف  
يكون مشاعاً لا يمين له (١) » .

ثم يتابع السخرية بطريقته الخاصة هازئاً بالنظريات للتطرف القائمة في عصره .  
وعلى الأخص « مذهب الطبيعة » الذى يجعل الناس أشبه بالهملج بل  
وأشبه بالحيوانات .

على أن تأيد أفلاطون لشيوعية الملكية لا يمت بصلة إلى مذهب الطبيعة . ومع  
أن أفلاطون في معرضه لشيوعية الزوجات يستخدم تشبيهات مأخوذة من عالم الطبيعة ،  
إلا أن الهملج التى يسوقها لتأيد شيوعية الملكية هى جميع أخلاقية بحتة . وقد رأينا  
أن أفلاطون يبدأ الجمهورية وفى ذهنه فكرة محاربة الرأى الزائف عن أن الذات  
الإنسانية وحدة منعزلة لا تهتم إلا بإرضاء نفسها ، كما أنه يهدف ، بعد القضاء على  
هذا الرأى ، أن يقيم مكانه فكرة أن الذات جزء من نظام ، وأن إشباعها لا يكون  
إلا بأن تحتل مكانها فى هذا النظام (٢) . وهذه الفكرة يعبر عنها ، كما رأينا ، اسم  
العدالة ، وتتمنى أن على كل إنسان أن يؤدى عملاً واحداً خاصاً أداء كاملاً صحيحاً ،  
وأنه يجب ألا يظنى إنسان على نطاق غيره مدفوعاً بحب الذات والرغبة فى الاعتداء .

---

= وقد بحث هذا الموضوع آدم فى طبعته للجمهورية ، المجلد الأول ص ٣٤٥ — ٣٥٥  
بحناً دقيقاً شاملاً .

وعلى أية حال فإن قد أريستوفانيس موجه إلى شيء لم يكن لأفلاطون من النادين به — وهو  
المخطط الشيوعى الذى يقضى بأن يكون كل شيء مشاعاً بين الناس جميعاً بما فى ذلك الأرض .

(١) الاكلزايوسياى ، ٥٩٧ — ٥٩٨ (ترجمة روبر) .

(٢) يقول أفلاطون : ليس المواطنون بفلاحين مجتمعون فى أحد الأسواق بل هم رفاق  
فى مأدبة سالم كل واحد منهم فى إعدادها « (٢١٤ ب) أكل .

والشيوعية في رأى أفلاطون نتيجة ضرورية لفكرة العدالة هذه . فطبقة الحكام وطبقة الجنود في دولته المثالية ، إذا أريد لها أن تؤدي عملهما في حكمة وأن تتاجبا أداءه دون أنانية ، فمن اللازم أن تعيشا في ظل نظام شيوعى . والجزءان أو المنصران من عناصر النفس اللذان تمثلهما هاتان الطبقتان في حياة الدولة هما عنصر العقل وعنصر الروح ، فإذا أريد لأعضاء هاتين الطبقتين أن يكرسوا أنفسهما لأداء الواجبات الخاصة بهذين المنصرين وجب عليهم التخلي عن عنصر الشهوة الذى لا يتمثل فيهم بل يتمثل في الطبقة الثالثة وهى طبقة الفلاحين ، ولهذا يتحتم عليهم نبذ الجانب الاقتصادى من الحياة ، وهو الذى يتمثل فيه عنصر الشهوة (١) .

ولهذا فإن الحياة الشيوعية ، معنى الحياة الخاصة من الدافع الاقتصادى ، هى الحياة التى يلزم أن تقترب بالمركز الصحيح الذى يشغله في الدولة المنصران الأكثر سموا في العقل ، بل هى الحياة التى لا بد من أن تنبعث من هذا المركز . والحياة الشيوعية لازمة بنوع خاص كشرط لحكم الفلاسفة الذى تكون السيطرة فيه للقوة العاقلة ، وبدون هذه الحياة تكون القوة العاقلة في حالة ركود ( بينما تنطلق الشهوة إلى عملية الأخذ ) ، وحتى إذا انصرف إلى العمل فإن الشهوة تفسد عليها عملها لأنها تحضها على أن تعمل من أجل أهداف أنانية . والشيوعية ليست شرطاً لازماً لحكم العقل فحسب، بل إن العقل هو الباعث على وجودها، فالعقل يعنى اللأناية ، ويعنى أن الإنسان الذى يتصرف بدافع من عقله لا بد ألا يكون هدفه إشباع الذات ، بل يجب عليه أن يعمل قلباً وقالباً من أجل رفاهة الكل الأكبر . والقوة العاقلة هى التى تبين للفيلسوف أنه أداة الدولة ، وأن واجبه يحتم عليه أن يطرح جانباً عنصر الشهوة لأن مركزه هذا يتطلب منه أن يستخدم العقل الخالص .

---

(١) يقول أفلاطون : « إن من نتيجته رغباته نحو المعرفة في كل شكل من أشكالها سوف ينغمس في ملذات النفس . . لأن الدوافع الأخرى التى تحفز غيره على الأخذ والإنفاق لا مجال لها في أخلاقه » ( ٤٨٥ د - هـ ) .

هذا هو الأساس السيكولوجي لشيوعية أفلاطون . غير أن الأساس الذي يؤكد أفلاطون نفسه أكثر من الأساس السيكولوجي هو الناحية العملية السياسية . فهو يرى أن شيوعية الملكية أمر ضروري لسبب بسيط هو أن تجمع السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية في يد واحدة قد أثبتت التجربة الشاملة أن فيه قضاء على الزهارة والكفاية السياسية . فأنصار الاشتراكية النقاية يقررون الآن أن تحقيق الديمقراطية يستلزم أن تكون السلطة الاقتصادية مهيمنة على السلطة السياسية ولها مركز السبق . أما أفلاطون فإنه يقرر أن تحقيق الأرستقراطية ، بالمعنى الذي كان في ذهنه لهذا اللفظ ، يستلزم فصل السلطة الاقتصادية عن السلطة السياسية فصلاً تاماً . وهو عندما يتناول التحليل ما يتطور الدولة التالية من منوف الفساد واحداً بعد الآخر فإنه يرجعها كلها إلى مصدر واحد هو اجتماع السلطين في يد واحدة ، كما يرجع تفاقم الفساد إلى تزايد قوة هذا التجمع . ويرى أفلاطون أنه حينما يحدث هذا التجمع يكون له نتيجتان ، أولاً أن صاحب السلطة السياسية يأنكبها على مصالحه الاقتصادية ينسى حاجته إلى الحكمة ، والثانية أنه ينسى حاجته إلى التجرد عن الأنانية فيستغل سلطته السياسية للحصول على منافع اقتصادية . وعندئذ تخترق الرعاية جهله وتفت أنانيته ، فيبدأ بين صفوفها التذمر وتنتشر روح الثورة حتى تنشطر الدولة شطرين فلا تصبح مجتمعاً . من هذا الاعتبار العملي يبدأ أفلاطون ، وبهذا المعنى تعتبر شيوعيته ، رغم ما يبدو عليها من مثالية ، أعظم ناحية عملية في دولته التالية . وهي إلى جانب طابعها العملي هذا فإنها فلسفية أيضاً ، وبالإضافة إلى أنها تستند إلى التجربة فإنها تستند أيضاً إلى نظرية الوظيفة الخاصة التي يفصح عنها أفلاطون في كل جزء من أجزاء ( الجمهورية ) . فهو يؤمن بأن الرجال الذين يناط بهم الاضطلاع بوظيفة في مثل أهمية وظيفة الحكم يجب أن يكونوا مزودين بأسلحة من طراز خاص ، وأن الرجال الذين يلقي على كواهلهم واجب لا شيء له يجب أن يخضعوا لقواعد لا شيء لها . ومن وجهة النظر هذه يمكن تبرير التشبيه الذي طالما



عقد بين النظام الشيوعي الذى وضعه أفلاطون لحكامه والنظام الشيوعى الذى كانت تسير عليه أديرة الرهبان فى العصور الوسطى ، فالحكام والرهبان على السواء قد نذروا أنفسهم لمهمة عليا ، ولهذا يجب على الطائفتين أن تتحررا من المصالح الدنيوية ومن الأمور التى تصرفهم عن أداء تلك المهمة . والواقع أن مبدأ الكنيسة فى العصور الوسطى الذى يقضى بالفصل بين الوظيفة الدنيوية والوظيفة الدينية — وهو مبدأ البابا هديراند — لا يختلف فى جوهره عن مبدأ أفلاطون الذى يقضى بالفصل بين السلطين السياسية والاقتصادية (١) .

وبما أن الشيوعية تصل على هذا النحو بناصر تختص بها أجزاء وطبقات من الدولة ، وبما أنها تقوم على أساس كراهية الجمع بين السلطين الاقتصادية والسياسية ، فإنها لا يمكن أن تكون شيئا ينطبق على الدولة كلها ، لأنها لا تمس الطبقة الثالثة أو الاقتصادية ، وذلك لأن النظام الذى يعنى التخلي عن الشهوة لا يكاد يؤثر فى الطبقة التى تمثل عنصر الشهوة . والنظام الذى يقصر به حرمان الطبقات الحاكمة من المصالح الاقتصادية لا يكاد يؤثر فى أولئك الذين لا ينتمون إلى تلك الطبقات . وعلى هذا فإن الطبقة الثالثة لها حق الامتلاك الخاص ، ولكنها تمتلك تحت رقابة صارمة من جانب الحكومة ، فالحكومة هى التى تنظم التجارة والصناعة ( بمحكمتها الكسنة فيها أكثر من تنظيمها بالقانون ) . والحكومة ، ولأجل منها للبادئ الأساسية فى (الجمهورية) ، تخصص لكل عضو من أعضاء الطبقة الثالثة عمله الخاص ، فيأمر كل رجل حرفته ولا يتدخل فى حرفة غيره ، وبذلك لا تقوم بين الناس خلافات .

---

(١) من الشائق والمفيد أن ننفذ مقارنة بين مبدأ هديراند ومبدأ أفلاطون . أما هديراند فقد وجد الوظائف الدينية تباع وتشترى ، الأمر الذى كبل رجال الدين بأغلال المصالح الاقتصادية فصرفهم عن أداء مهمتهم أداء صحيحا ، كما وجد أن الكنيسة تصرح لرجال الدين بالزواج ، الأمر الذى جعلهم أرباب أسر لارعاة نفوس . ولهذا فإن حملته ضد بيع وشراء الوظائف الدينية وضد زواج رجال الدين كان لها دوافع تشبه تلك التى حفزت أفلاطون على القيام بحملته ضد انشغال رجال السياسة بالمصالح الاقتصادية وشتون الأسرة .

والحكومة هي التي تراعى ألا يصل المتجون إلى حالة الثراء الفاضح أو الفقر الشديد لأن الثراء والفقر يفسدان الدولة ويهدمان كيانها . غير أن هذا يعتبر سياسة إشراف من جانب الدولة وليس سياسة شيوعية ، وهو سياسة تسمح بالإدارة الفردية لشئون الاقتصاد ولكنها تنظم هذه الإدارة بما يتفق مع رفاهية الدولة (١) .

وهكذا ترى أن نظام الاشتراكية الذى وضعه أفلاطون ليس له أية علاقة بالكيان الاقتصادى للمجتمع ، فهو يترك النظام الفردى للإنتاج قائماً كما هو ، ولا يمس منتجاً واحداً . والحقيقة أن هذه الاشتراكية تبدو شيئاً غريباً في نظر أى اشتراكي حديث ، لأنها اشتراكية ، مهما كان عدد أصعب الأَنْصِبَة في ظلها محدوداً ، فإن الصيب الوزع عليهم أقل ، وإذا كان المساهمون في هذا النظام قلة ، فإن ما يساهمون فيه هو أيضاً قليل . والحكام ، وهم الذين يطبق عليهم هذا النظام ، فإنهم يفترون عن بقية الدولة بكونهم شركاء في الفقر ، لا نصيب لهم من الملكية ولا يستحزون على فقدان واحد ، لا بصفة فردية ولا بصفة جماعية ، لأن الأرض ومنتجاتها في يد الطبقة الثالثة من المجتمع وهي التي تتألف من الفلاحين .

كما أنهم لا يمتلكون منازل يأوون إليها بل يعيشون في معسكرات عامة مشتركة أبوابها مفتوحة دائماً . وهذا طابع إسبرطى يتكرر ظهوره عندما يقرر

---

(١) مركز الطبقة الثالثة في دولة أفلاطون بشكل صعب ، وشيئاً أرسطو مسألة تنظيمها . والحق أن طبقة التجين يبدو أنها لا تلقى اهتماماً من أفلاطون فهو يوجه الاهتمام كله إلى الحاكم . ومن الجدير بالملاحظة أنه لا ينسب لها فضيلة خاصة ، فلحاكم يتميز بالحكمة ، والجندى يتميز بالشجاعة ، أما المنتج فإنه لا يملك أكثر من أنه يشترك مع الطبقتين في صفى العدالة وضبط النفس .

والطبقة الثالثة سوف تستفيد من بعض إصلاحات أفلاطون مثل إصلاحه للأساليب التقليدية في تمثيل الإله ومثل تحسينه للموسيقى ، غير أن الملاحظ رغم هذا أن الطبقة الثالثة هي من الناحية الفعلية طبقة أرواء ، وتقابل من بعض النواحي طبقة المبيد التي يفتخر أرسطو أن تكلف بفلاحة الأرض في دولته المثالية .

أفلاطون حرمان حكمه من الذهب والفضة كما كانت إسبرطة تفعل مع مواطنيها . وفي هذا الصدد يقول أفلاطون « إن في داخلهم معادن أعلى وأسمى ، ولهذا فهم من دون المواطنين جميعاً يجب ألا يلمسوا الذهب أو الفضة أو يتعاملوا بها » . أما وقد حرم الحكم من الأرض والبيوت والذهب والفضة ، فإن عليهم أن يعيشوا على مرتب تدفعه طبقة الفلاحين عيناً بناء على تقدير منتظم ، وهو مرتب يدفع سنوياً ويتكون من حاجيات الحياة التي تكفيهم على مدار السنة . وهذه الحاجيات لا توزع عليهم ليستهلكها كل منهم استهلاكاً خاصاً ، بل تزود بها موائد الطعام المشتركة كما كان متبعاً في إسبرطة . فمن الواضح إذن أن الاشتراكية الأفلاطونية هي نوع من التقشف ، وهنا أيضاً تفرق عن الاشتراكية الحديثة ، فالاشتراكية الحديثة ، مهما كانت الأهمية النهائية التي يعلقها على شيوعية التعليم وعلى التحرير الروحي للطبقات العاملة فإنه يبنى نظامه بادئاً أول كل شيء بمتاع هذه الدنيا ، فيفترض أن هذا المتاع يتكون من أشياء يرغب الناس فيها ، ولهذا يطلب أن توزع هذه الأشياء في عدالة أكثر حتى يعم عليهم ما تبشئ من سعادة . ومن هذا ترى أن مخطئه إيجابى ، ومع أنه كأفلاطون يستند إلى فكرة « العدالة » ، إلا أن هذه العدالة في نظره لا تعنى واجب القيام بوظيفة معينة كما كان يقصد بها أفلاطون ، بل تعنى حق الإنسان في الحصول على جزاء مناسب في مقابل الوظيفة التي يؤديها .

أما مخطط أفلاطون فإنه بالمقارنة يعتبر مخططاً سلبياً ، كما أنه لا يرى في متاع هذه الدنيا إلا أنه من الموقوفات . وكثيراً ما أثير في ( الجمهورية ) سؤال عما إذا كان الحكماء الحاضرون لهذا النظام قد قضى عليهم أن يتخلوا عن السعادة (١) ، ومع أن

---

(١) لم يستطع أفلاطون أن يثبت تماماً أن الرجل العادل أسعد من غيره . وهى الفكرة الأصلية في ( الجمهورية ) ، بل إنه يفرضها في كل ما يقول ويصل إلى ذروة هذا الفرض عندما يورد في نهاية الكتاب وصفاً فظيماً للطاغية الذي يمثل الظلم ، غير أنه لا يملك على هذا الفرض مطلقاً ، وحتى إذا فعل فإنه لا يصل إلى النتيجة لإبتشائه للعدالة في الفرد (على أنها انسجام في الملاقة بين أجزاء النفس يبعث على الصحة النفسية ومن ثم يبعث على السعادة) . وهذا التذليل لا يكاد يقق مع الصفة الاجتماعية التي تفهم من لفظ العدالة .

أفلاطون يحاول الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب ، إلا أنه مع ذلك يقرر في وضوح أن مبدأ السعادة يتعلق بالهولة ككل ، وأن الرفاهية العامة للدولة هي التي تهتم ، وأن الحكام في سبيل هذه الرفاهية يجب أن يؤديوا عملهم على أحسن وجه ، سواء بالإكراه أو بالإغراء ، حتى ولو استلزم هذا الأداء حرمانهم من الأشياء التي يتطلع إليها أغلب الناس أكثر من تطلمهم لأية أشياء أخرى . وبعبارة موجزة ، يرى أفلاطون أنه من الخير للمجتمع أن ينمي أحسن ما يمتلك من قدرات عقلية ، وأن يناط بهذه القدرات أن ترشده وتحكمه ، كما يعتقد أنه إذا كان على بعض الناس في سبيل هذا الصالح الاجتماعي أن يتخلوا عن بعض السعادة ( بالمعنى الذي يفهمه العالم من السعادة ) فإن على هؤلاء الناس أن يواجهوا هذا الحرمان .

وشيوعية أفلاطون تنصف بالتقشف ، ولهذا السبب نفسه تعتبر شيوعية أرستقراطية ، وهي نوع من الزهد ، زهد يفرض على أفضل الناس ، وعلى أفضل الناس فقط . ولا يقصد به أن يشمل المجتمع كله وإن كان المجتمع كله هو الهدف من وجوده ، وبهذا المعنى تكون الشيوعية التي ينادى بها أفلاطون شيوعية سياسية لا شيوعية اقتصادية . ويمكن القول إن هدفها هو إحلال حكومة مدبرة تحذق احترام الحكم ، وتعتمد على نظام ضريبي منظم بدلا من حكومة ليس الحكم حرقها ولا تتقاضى في مقابلة أجراً ، ولكنها تعمل نفسها عن طريق الفساد ، بل نستطيع القول إن هذا النظام هو نظام بركليس (١) في دفع الأجر مقابل العمل السياسي مع ضمان عدم إساءة استغلاله ، وذلك بالجمع بينه وبين النظام الإمبراطوري الخاص بالوأند المشتركة ، وبإدماجه في نظام التخصص للمهني الذي لم تكن لتقبله أتينيا في عصر بركليس . وبينما يرى أفلاطون يهدف إلى غاية سياسية تتمخض عن شيء أشبه

---

(١) يقول أفلاطون : « لابد أن يكون شأن الحكام (الحراس) شأن الفرق المأجورة .  
فيأخذون أجراً في مقابل قيامهم بالحراسة » .

برنامج اقتصادى ، فإن الاشتراكية الحديثة تأخذ برنامج اقتصادى يتمخض عن أهداف سياسة (١) . وأول هدف لها ، وهو هدف اقتصادى ، هو أن يمتلك المجتمع وسائل الإنتاج ، أما هدفها السياسى الذى يجرى نتيجة لذلك ، فهو أن تكون هذه الملكية للمؤمنة تحت إشراف دولة ديمقراطية منظمة . وبغيتهم من كل هذا أن يصبحوا ما يرونه ظلماً وعدم مساواة فى نظام التوزيع الحالى القائم على رأس المال الخاص ، وذلك بتأميم رأس المال وتحويل عملية الإشراف على التوزيع من صاحب رأس المال إلى الدولة . وهم يسمون بأن الدولة التى ينتقل إليها هذا الإشراف ، ما لم تكن ديمقراطية ، فإن عملية التأميم وتلك المنهج لن تكون إلا كلاماً أجوف .

وعلى هذا فإن المجتمع كله يجب أن يمتلك وسائل الإنتاج ، وعن طريق هذا الامتلاك يجب أن يسيطر المجتمع كله على وسائل التوزيع ، ولا يكون مثل هذا الإجراء ممكناً إلا فى دولة ديمقراطية يشرف فيها العمال أنفسهم على رأس المال ، ويتحقق فيها ، ولكن فى صورة جديدة ، مبدأ روسو وهو « إذا ما وهب كل إنسان نفسه للجميع فإنه بذلك لا يهب نفسه لأحد » .

والشيوعية الأفلاطونية تختلف عن الاشتراكية الحديثة فى كل هذه النقاط .

---

(١) الاشتراكية الحديثة متعددة الأشكال . والشكل الذى كان فى ذهنى عند عقد هذه المقارنة هو المروف بالجماعية . ولم أعرض للشيوعية الحديثة أو أحاول مقارنتها بشيوعية أفلاطون ، لأن الجماعية تبدو ( كما لا تبدو للشيوعية ) مثلاً أعلى محدداً يمكن مقارنته بالمثل الأعلى الأفلاطونى . والشيوعية فى شكلها الحديث تفرض أن تكون السلع الموجودة على الشارع يأخذ منها كل واحد حسب حاجته لا حسب خدماته كما تقول الجماعية . وهى تمنى إلغاء الملكية الخاصة بينما تمنى الجماعية إلغاء رأس المال الخاص ( أو الملكية التى تؤدى إلى التحكم ) وتسمح بقدر كبير من الملكية الخاصة (أو الملكية التى يستغلها صاحبها) على شرط أن توزع توزيعاً عادلاً على أساس الخدمة الاجتماعية .

فلم يرد في (الجمهورية) أى شيء عن تأمين كل وسائل الإنتاج ، ولا يهتم أفلاطون إلا بالمنتجات ، وحتى هذه لا يؤمم منها إلا جزءاً واحداً هو ذلك الذى يدفعه أعضاء الطبقة الثالثة إلى طبة الحكم .

وإذا جاز لنا هنا أن نتحدث عن أصحاب رأس المال في دولة أفلاطون فإن هذه الطبقة الثالثة هي صاحبة رأس المال . وذلك لأن مخططة الشيوعى ليس إلا شيئاً ثانوياً لا يجرى قبل مخطط الحكم كما هي حال المخطط الاشتراكي الحديث ، ولأن مخططة للحكم ليس ديمقراطياً ، بل هو أرستقراطية ذهنية . وتلك الأرستقراطية تنمى مع نظام للملكية الخاصة بين الطبقات العاملة على شرط أن يخصص جزء من إنتاج رأسمالهم هذا لإعالة طبقة الحكم . أما الوضع الذى لا تقبله هذه الطبقة الحاكمة ، حرصاً منها على ما تتمتع به من كفاية ، فهو وجود ملكية خاصة في أى شكل من أشكالها بين أعضائها .

ومع أننا نحاول التفريق بين أهداف « الجمهورية » وأهداف الاشتراكية الحديثة ، فمن الواجب ألا ننسى أن بين الاثنين تطابقاً كما أن بينهما فرقاً . ولكي نفهم هذا التطابق يجب أن نحول انتباهنا إلى ناحية أخرى من شيوعية أفلاطون . فهي لم يقصد بها فقط تمهيد طريق فسيح للتخصيص الوطني ، بل قصد بها أيضاً ضمان وحدة الدولة .

صحيح أن تحقيق الهدف الأول يعنى إلى حد كبير تحقيق الهدف الثانى لأن الطبقات العليا إذا ما كرسّت لأداء وظيفتها الخاصة ، وحررت من كافة اللعوقات التى تقوم في طريق هذا الأداء ، فلن يكون الوصول إلى النصب والسلطة موضع منافسة من شأنها أن تقوض الوحدة السياسية وتقذف بالدول في خضم الفتنة والحرب الأهلية . كل هذا صحيح ، غير أن أفلاطون يؤمن بأن مخططة الشيوعى سيكون له تأثير إيجابى مباشر في خلق الوحدة السياسية .

ففي ظل هذا المخطط يكون الحكم قد تخلوا عن كل مصلحة أو نزعة أنانية ، ولا يكون أمامهم إلا أن يبوا أنفسهم إلى شيء واحد فقط هو الصالح العام . ومن الطبيعي أن رعيته سوف تكن لهم الحب لأنهم ليسوا سادتها بل متقديها وللعينين لها ، ومن الطبيعي أيضاً أنهم بدورهم سوف يكون لرعيتهم المحبة نفسها ، فذلك الرعية هي التي تقوم بأودهم ، وهي ليست رعية من العبيد لا تحظى منهم إلا بالاحتراف ، بل هي رعية تستحق محبتهم لأنها تموطن وتمتدربة الفضل عليهم .

وهكذا يضم الحكم والرعية نسج واحد من الاحترام المتبادل الذي لا يقوم على اختلاف الوظيفة فحسب بل يقوم أيضاً على الحاجة المتبادلة وعرفان الجليل المتبادل . ومهما اختلفت الوسائل التي يأخذها الاشتراكي الحديث عن وسائل أفلاطون فإن أهدافه الجوهرية لا تختلف في طابعها عن أهدافه .

فهو أيضاً لا يشد إلا الوحدة والتماسك ، كما أن المنافسة الأنانية هي أيضاً عدوه الذي يجب القضاء عليه . وهو يعني ألا تقوم بين فرد أناني وآخر على شاكلته منافسة من أجل السلطة لا تجدها رادعاً ، ويريد أن يقضى على مبدأ « الرجل الاقتصادي » كما حاول أفلاطون أن يقضى على مبدأ « السورمان » . والاشتراكي الحديث لا يختلف عن أفلاطون في سببه وراء العدالة كمثل أعلى .

وإذا كانت عدالته تعني لأول وهلة حصول الإنسان على قدر أكبر من متاع هذه الدنيا ، فإنها في نهاية الأمر تعني ، كما كانت تعني في نظر أفلاطون ، وجود نظام اجتماعي يقوم فيه كل إنسان بعمله المعين للإبقاء على حياة الكل ، وتكون فيه الحاجة للتبادلة والاحترام المتبادل هما الرباط الذي يربط الجميع . وعلى هذا يحاول تحقيق فكرة الكل الاجتماعي الذي يضم الجميع إلى عضويته ، وفكرة المصلحة الاجتماعية التي يتم بتحقيقها تحقيق مصلحة كل فرد على حدة . وهنا نطأ

أقدام الاشتراكي الحديث نفس الأرض التي وطأها أقدام أفلاطون من قبل . وفي عبارة موجزة نستطيع القول إن المثل الأعلى للاتنين هو ذلك المجتمع الذي لا يقوم نظامه على أساس الفروق في الأصل أو الثروة بل على أساس الخدمة الاجتماعية المشتركة .

ومع ذلك فإن شيوعية أفلاطون في وضعها هذا ينطبق عليها الوصف الذي يصفها بأنها « نصف شيوعية (١) » . فهي ليست نظاماً يطبق على الكل الاجتماعي ، بل إنها لا تؤثر إلا في أقل من نصف السكان ، وفي أقل من هذه النسبة فيما يخص بالسلع التي ينتجها المجتمع . ولهذا فإنها تثير صوبتين إحداها عملية والأخرى نظرية . الأولى هي طريقة الإدماج العملي لنظام شيوعي خاص بجزء واحد من المجتمع في نظام الملكية الخاصة الذي تمتع به بقية المجتمع . وإنك ترى أفلاطون بعد التشهير بنظام « الدولتين » داخل الدولة يعود إلى الأخذ بنفس الإجراء الذي شهر به ، وبعد اعتراضه على الانقسام والفتنة يخلق دولة من شأن بنائها نفسه أن يدعو إلى الانقسام (٢) . وإذا كانت الملكية الخاصة هي سبب الخلاف ، فلماذا يسمح بوجودها بين أعضاء الطبقة الثالثة ؟ إن الملكية الخاصة تخلق الخلاف بين أفراد هذه الطبقة وهو خلاف لا يستطيع الحكام أن يسيطروا عليه لأنهم يفترون إلى الوسائل المادية التي تمكنهم من التحكم في طبقة تستمد السلطة من الامتلاك . وكذلك ليس من اليسير أن تفهم كيف أن طبقة من الحكام الروحانيين ، لا تمتلك شيئاً ولا تحس بالدوافع التي تصاحب الملكية ، في مقدورها أن تفهم أو تكبح الدوافع والفعال التي للمعادين من الناس . ويقودنا هذا إلى ما في مخطط أفلاطون من صعوبة نظرية . فهل نظام نصف الشيوعية هو حقاً النتيجة المنطقية التي تستتج

---

(١) انظر « دولة أفلاطون » وفكرة النظرية الاجتماعية « تأليف ناتورب Natorp .

(٢) هذا أحد الانتقادات التي يوجهها أرسطو إلى أفلاطون في كتاب « السياسة »

حيث يوضح المخطوط الرئيسية في نقده لنظام شيوعية الملكية الذي وضعه أفلاطون .



من مقدمات أفلاطون ؟ ألم يكن نظام الشيوعية الشاملة التي تشترك فيها كل طبقات الدولة أكثر غشياً مع هذه المقدمات ؟ ومن الواضح أن الإجابة عن هذين السؤالين تتوقف على طبيعة مقدماته . فهو يفترض أنه كما أن العقل الإنساني يشتمل على ثلاثة عناصر فإن الدولة تتكون من ثلاث طبقات تقابل هذه العناصر ، ثم يفترض بعد ذلك أنه كما أن كل عنصر من عناصر العقل يجب أن يقتصر على عمله المعين فإن كل طبقة من طبقات الدولة الثلاث يجب أن تقتصر على العمل الذي يقوم به عنصر العقل الذي تقابله . وبهذه الطريقة يصل إلى نظام شيوعي للطبقتين الحاكمة والمحاربة على أساس أنه ضروري لعمل عنصر القوة العاقلة وعنصر الروح اللذين تمثلهما هاتان الطبقتان ، كما يصل إلى نظام الملكية الخاصة بالنسبة للطبقة للنتيجة على أساس أنه نظام يترتب على عمل عنصر الشهوة الذي تمثله هذه الطبقة . فإذا سلمنا بهذه المقدمات ، وإذا سلمنا بناء على هذا بنظام الطبقات الثلاث الذي يمثل فيه كل طبقة عنصراً مختلفاً من عناصر العقل ، فإننا نصل إلى نظام نصف الشيوعية الذي وصل إليه أفلاطون ، ولن نصل إلى نظام الشيوعية الشاملة إلا إذا بدأنا بمجموعة مختلفة من المقدمات . وفي مقدورنا القول إننا إذا كنا جميعاً كأفراد نمتلك ثلاثة عناصر عقلية فإننا جميعاً كأعضاء يتألف منهم المجتمع نمتلك ثلاثة عناصر — ولو أن البعض منا قد يكون نصيبه من أحدها أكثر من نصيبه من الآخر ، ثم نستطيع بعد ذلك أن نقرر أننا إذا كنا جميعاً نمتلك هذه العناصر الثلاثة ، فمن الواجب أن نتاح لنا فرصة استغلالها والتمتع بالأحوال الضرورية لهذا الاستغلال .

ويترتب على هذا من ناحية أن الشهوة يجب أن تعمل عملها بين الحكام فيساهمون بمقتضى ذلك في النشاط الاقتصادي وينبذون الشيوعية الخاصة التي تحول دون قيامهم بهذا النشاط ، كما يترتب عليه من ناحية أخرى أن القوة العاقلة يجب أن تعمل عملها بين أعضاء الطبقة المثقة فيساهمون بمقتضى ذلك في التقدم العقلي

كما يكون لهم نصيب في نظام الشيوعية الشاملة إذا كانت الشيوعية شرطاً لهذا التقدم .

فإذا أثبتنا الحاجة على هذا النحو ، مفترضين أن القوة العاقلة شيء شامل للجميع ويجب أن تقوم بعملها في نطاق شامل ، ومفترضين إلى جانب ذلك أن الشيوعية لازمة لعمل القوة العاقلة في نطاقها الشامل على أساس أنها شرط لازم لشيوعية التعليم الذي لا يستطيع بدونه أن تقوم القوة العاقلة بعملها الشامل ، إذا افترضنا كل هذه الفروض ، فإننا نستطيع أن نخلص من مقدماتنا هذه إلى الشيوعية الشاملة التي عجز أفلاطون عن استنتاجها من مقدماته . ولكننا لم نصل إلى هذه النتيجة إلا بتغيير مقدمات الحاجة . فكأننا بذلك لم نفسر أفلاطون بل كتبناه من جديد . لهذا لا نرى من الضروري أن نوضح السبب الذي من أجله عجز أفلاطون عن الوصول إلى نظام من الشيوعية الشاملة (١) . ولقد قيل إن فشله هذا يرجع إلى اتهامه في اعتبارات عملية ، فصور أن هناك أملاً عملياً قريب المآل في مخطط يخضع الطبقة الأرستقراطية في الدولة المدينة إلى نظام شيوعي ، ويوجه هذه الطبقة بعد إحاطتها بسياج منيع ، وبعد تدريبها على عملها بالفلسفة ، إلى إنقاذ السياسة من وهدنة الانحلال التي تردت فيها . كان يعلق أماله على الحكام الأغنياء من الشبان ، فتوجهه بالنداء « إلى طبقة النبلاء المحبة للفلسفة من بين الشعب اليوناني » كما توجه لورثي إلى محبي المسيحية في الأمة الألمانية . لقد كان النبلاء فضلا في منأى عن المشاغل الاقتصادية ، فرأى أفلاطون أن يعدم أكثر من ذلك يشاركهم في نظام

---

(١) قارن ماجاء في كتاب ناتروب سابق الذكر . ولأن أخالف تفسير ناتروب لما جاء في كتاب ( القوانين ) فيما يخص بالشيوعية الشاملة لكل شيء ، وهو النظام الذي يقضى بأن تكون الأرض على المشاع — وأخالفه أيضاً فيما يذهب إليه من أن ما قاله أفلاطون يثبت أنه كانت مؤمناً بأن الشيوعية الشاملة هي الثل الأعلى الكامل . ويبدو لي أن ما قاله أفلاطون إنما يشير إلى مخطط (الجمهورية) . وقد تكون لفته غير عديدة ، إلا أنه من غير المعقول أن يذكر أفلاطون عرضاً ومؤلف جاء بعد (الجمهورية) نظاماً مختلفاً كل الاختلاف عما ذكره في الجمهورية ، بل ويصفه بأنه مثل أعلى أكثر سمواً .

شيوعي . وكذلك كان سقراط قد حبيهم في السعى وراء المعرفة ، فرأى أفلاطون أن يحبيهم في الدراسة المستفيضة للرياضيات والجلد ( المنطق والليتافيقا ) .

صحيح كل الصحة أن أفلاطون لم يكن مجرد رجل مثالي بالمعنى الواسع غير الدقيق لهذه الكلمة ، وصحيح أيضاً أن كل ما نادى به في ( الجمهورية ) كان يقصد وضعه موضع التنفيذ الفوري بأسرع الطرق العملية ، ولكننا لا نرى حاجة إلى اللجوء إلى مثل هذه الاعتبارات لكي نوضح السبب الذي من أجله لم يصل أفلاطون إلى حد الشيوعية الشاملة .

فالحقيقة البسيطة هي أن مثل هذا النظام لا يتفق مع مبادئه العامة ولا يمكن أن يستنتج منها . فمع أنه كان يعلق أهمية كبرى على الوحدة التي ضعى من أجلها بما بين الرجل والمرأة من اختلاف في الجنس ، كما سنرى ، فإنه كان يعلق الأهمية نفسها على مسألة التخصص وعلى ما بين الناس من فروق فأبقى من أجلهما على الفروق الطبقة بل زادها حدة . لقد كان مقتنعاً أن المعرفة الرشيدة شيء لا نظير له ، وأن هناك فرقاً بين أصحاب القدرة على هذه المعرفة وبين سائر البشر . وبما أنه كان مؤمناً بأن الشيوعية هي الشرط اللازم لبوغهم مستوى الكمال فقد ألصقهم دون غيرهم بهذا النظام .

### شيوعية الزوجات :

لم يقتصر عخطط أفلاطون على شيوعية الملكية بل تعدى ذلك إلى تناول شيوعية الزوجات . وكلا الأمرين في تصويره يتفقان منطقياً مع الهدف الذي كان يصبو إليه . فكان يريد ألا ينشغل حكام دولته التالية بما يلهيهم عن عملهم أو بما يغريهم على السعى وراء مصالحهم القمائية . وحرمانه لهم من الملكية يعود إلي أن إهتمامهم

بها يعتبر انهما كائناً ، كما أن رغبتهم فيها تعد نوعاً من الإغراء . غير أن إلغاء الملكية لا يحقق إلا نصف هدفه .

فالأُسرة تتطلب الملكية حتى تحتفظ بكيانها كما أنها تلهي الإنسان عن العمل الأصيل في حياته (١) وتغريه على خدمة ذاته ، وهو أمر يبدو شيئاً نبيلاً إذا ما أخذ مظهر قلق الوالد على مستقبل أبنائه . لهذا فإن إلغاء الحياة العائلية بين الحكام هو نتيجة تترتب على نبذ الملكية الخاصة (٢) ، بل قل إنه نتيجة حتمية .

والدفاع عن شيوعية الزوجات يشغل من النقاش الوارد في (الجمهورية) جزءاً أكبر بكثير من الجزء المخصص للدعوة إلى شيوعية الملكية . ولا يطيل أفلاطون التحدث عن شيوعية الزوجات لأنه لا يعتبر ذلك تناقضاً يتطلب من دفاعاً ضد ما يمكن أن يوجه إليه من نقد . ولكنه يشعر أن ما يقوله عن الأسرة ينطوي على تناقض ظاهري ، بل على تناقض مغايف ، ولهذا نراه يدافع عنه في قوة ضد ما وجه إليه من نقد يشبه ذلك الذي وجهه أريستوفانيس في (الإكليريازوساي) ضد بعض الأفكار المماثلة قبل ذلك بسنوات قليلة . ومخطط أفلاطون الذي يترتب عليه اشتراك النساء في التعليم الذي يتلقاه الرجال وفي الأعمال التي يؤديونها ، وما ينشأ عن ذلك من إلغاء الأسرة في مقابل نظام زواج مؤقت تنظمه الدولة ، هذا المخطط سبقته في بلاد اليونان أنظمة مماثلة . ومع أن أرسطو وصف مخطط أفلاطون بقوله « إن أحداً من الناس لم يسبق له أن أدخل تجديداً مثل شيوعية الزوجات » ، فإن أفكاراً كهذه يمكن تبنيها قبل عصر أفلاطون . فإن ما كان يجري بين الشعوب البدائية كان من الأسباب الطبيعية التي تساعد على نمو تلك الأفكار . وقد ذكر هيرودوت كيف

---

(١) يقول (زولا) في هذا النصد « إن الإنسان يهب حيوانه لعمله »  
(٢) يعتقد أفلاطون أن الملكية والأسرة شيان يعتمد كل منهما على الآخر . وبالمثل فإن الاشتراكيين الحديثين يقررون أن الاشتراكية ، وهي التي تعني ثورة في نظام الملكية ، يجب أن تتضمن إصلاح نظام الأسرة .

«أن شعباً جاذباً يشترك في النساء حتى يكون أبناؤه إخوة ، وإذا ما أصبحوا أقارب زال من بينهم الحسد والكراهية » ، وكيف أن « نساء شعب سورومانيا يشاركن الرجال في الصيد على ظهور الجياد ويحاربن إلى جانبهم ويلبسن ملابس الرجال » . وفي إسبرطة كان النساء يساهمن إلى حد ما فيما يتلقاه الرجال من تدريب ، وكانت الحياة العائلية في نطاق ضيق ، كما كان من السموح به أن يبيع الأزواج زوجاتهم للغير بقصد إنجاب أبناء لحمة الدولة . وفي أثينا حيث كان مركز المرأة مختلفاً كل الاختلاف ، فقد وجد حتى في القرن الخامس من يدعو إلى تغيير العلاقات القائمة بين الجنسين . وقد سبق ليوريبيديس أن هاجم « إخضاع المرأة » في مؤلفه ( ميديا ) ، كما أنه في قطعة من مؤلفه ( بروتيستيلوس ) يدعو إلى شيوعية الزوجات . أما ما أورده أريستوفانيس في مؤلفه ( إكلينيازوساي ) فإنه يبين أن مثل هذا النظام كان معمولاً به إلى الحد الذي جعل الكاتب الساخر يتخذ منه موضوعاً لسخرته ، والمرووف عن أريستوفانيس أنه كان سباقاً إلى تصيد الأفكار المتطرفة السائدة في الأساطير القديمة الأثينية والمبادرة إلى مهاجمتها . وأخيراً فإن سقراط نفسه ، إذا جاز لنا أن نتق بما ذكره زينوفون ، كان يرى الفرق من حيث النوع بين المواهب الطبيعية للنساء والرجال ، ولو أن النساء أقل من الرجال من حيث القوة والقدرة على وزن الأمور ، كما أنه ، شأن أفلاطون من بعده ( بل وشأن اليونانيين بوجه عام ) لم يكن يعتبر الزواج اشتراكاً في الحياة بل وسيلة لإنجاب الأبناء وتربية جنس إنساني حسن .

والحقيقة أننا يجب أن نذكر أن النظرة اليونانية العامة إلى العلاقات بين الجنسين كانت تختلف من نواح كثيرة عن النظرة الحديثة . فالحياة العامة في الطرقات اليونانية وأماكن الاجتماع كانت خاصة بالذكور ، وكانت الأسواق ومنتديات الرياضة والجمعية أماكن يتقابل فيها الرجال مع الرجال . والواقع « أن المدينة اليونانية كانت من كافة الوجوه متدنية للرجال » . أما النساء فقد كان مكتهن المنزل حيث يفضلن

الحيوط ويتعيب الأطفال . ولكن يزوجن في سن مبكرة ، حوالي الخامسة عشر ، وعند زواجهن كن ينتقلن من العزلة في منزل إلى العزلة في منزل آخر . ولكن لا يشاهدن من الرجال فيما عدا أزواجهن إلا عدداً قليلاً . وكذلك كانت اجتماعات اليونانيين لا تفرق عن بقية حياتهم في اقتصارها على الرجال . أما الزواج فقد كان وسيلة لإنجاب ذرية شرعية لخدمة الدولة ، والزوجة هي الأداة التي تستخدمها لهذا الغرض . وهكذا ترى أن الأسرة لم يكن لها بالنسبة لليوناني مثل الشأن الذي لها في نظرنا (١) . فلقد كان الرجل يعيش في الحلاء « كمنحلق سياسى » ، بينما كان مقضياً على النساء فيما عدا الإسرطيات أن يعيشن في عزلة أشبه بعزلة بعض الشريكات ، ويعلمن ألا حق لمن في أن يراهن أو يسمعهن أحد . كل هذه الأفكار ورثها أفلاطون من ناحية وأخذ على عاتقه محاربتها من ناحية أخرى . لقد ورث الفكرة أن الزواج هو اقتران بين الجنسين بقصد إنجاب الأطفال ، وهو لا يرى فيه التزاماً مقدساً أو شركة روحية بين زوج وزوجة ، أو شيئاً يخلق مجتمعاً داخلياً مقدساً هو مجتمع الأسرة . ومن ناحية أخرى يحارب أفلاطون ما كان سارياً بين اليونانيين من قضاء على النساء بالعزلة والوحدة ، ويرغب في إخراجهن إلى حياة الدولة الفسيحة حيث يساهمن في كل حقوقها وواجباتها .

وإذا بدأنا من وجهة النظر الأخيرة فإننا نستطيع القول إن أفلاطون قد تنكر لنظام الأسرة الفردية بنسائها للعزلات ومقتنيات المخزونة وحياتها الضيقة على أنها شيء يتنافى مع وحدة الدولة والنمو الطليق لكل أعضائها . ولقد سبق أن رأينا أنه

---

(١) لا يخفى هنا أن « روح الأسرة » لم يكن لها وجود في اليونان . بل الأمر على عكس ذلك ، وإذا لم يكن الشعور العائلي قوياً فإنه على أية حال كان من النوع الانعزالي ، وهذه الانعزالية هي التي يهاجمها أفلاطون . والأسرة في نظره ليست أضغ من أن تؤدي أى غرض بل هي أقوى من أن تتناسق مع الدولة ، كما أن مطالبها من النوع المزمع للدرجة لا تتيج لأعضائها حرية النمو .

حاول إبعاد التعليم عن إشراف الأسرة ووضعه في أيدي الدولة ، وبقي علينا الآن أن نرى كيف يحاول إبعاد الأسرة نفسها عن حياة حكامه . وقصده من هذا أن يجعل وحدة الدولة كاملة يجعل الحكم يعتبرونها أسرته الوحيدة ، وأن يزيد من قوة الدولة بتعريض أفضل رجالها ونسائها — والنساء بوجه خاص — من سخرة الأسرة التي تصرفهم عن خدمتها . فالنزل ، الذي يعتبر في نظرنا شيء له قيمته ، لم يكن في نظر أفلاطون إلا عتبة كأداء . وبدلاً من قولنا : « إن منزل الرجل الإنجليزي حصن له » ، فإن أفلاطون يقول : « حطموا الأسوار فإتيا لا تضم في أحسن الأحوال إلا حباً عائلياً ضيق الأفق ، أما في أسوأها فإتيا تخفى وراءها غرائز أنانية وكفائيات مبتورة . حطموا الأسوار حتى ينفذ إلى الكنان هواء طليق هو هواء الحياة المشتركة » .

وطى هذا يدين أفلاطون المنزل العائلي بأنه مركز الانزالية حيث تزدهر الترائز الأنانية ، وحيث « يودع الرجل أى شيء يفتنيه ، ويحتفظ فيه بزوجة خاصة وأطفال ينهجم منها ، وحيث تكون له ملذاته وآلامه الخاصة » . ويدينه أيضاً لأنه مكان لقبر الموالهات وتمييز القدرات ، تبشر فيه الزوجة جهودها العقلية في خدمة مواعيد الطعام ، وتكثر فيه الفعال الحقيرة كتملق الفقراء للأغنياء ، كما يقاسى فيه الرجال من عناء تربية الأبناء والحصول على المال اللازم لشراء حاجيات الأسرة . وفي عبارة موجزة فإن أفلاطون يرى في الأسرة من ناحية جذراً من جذور الأنانية يمكن أن ينمو ويتطور إلى نزاعات عائلية وقتة أهلية ، كما يرى فيها من ناحية أخرى عائقاً في سبيل التقدم يمنع الرجال والنساء من أن يصلوا إلى المستوى الذي في مقدورهم الوصول إليه ، ويحول دون أدائهم للوظيفة التي يستطيعون القيام بها . ( وبما أن العدالة تعنى أداء الوظيفة ) ، فإن الأسرة تحرم الناس من أن يكونوا عادلين ، أو من أن يعملوا الدولة التي يعيشون فيها متصفة بالعدل . واليوم الذي تلغى فيه

الأسرة هو اليوم الذى تبدأ فيه الوحدة ( وهى أعظم الطيات ) بالنسبة للدولة ، والحرية بالنسبة للأفراد ، والعدالة بالنسبة للثنتين . ومع ذلك فن الخطأ أن نتحدث عن إلغاء الأسرة كأنه هدف أفلاطون ، لأنه لم يكن راعياً إلا في إصلاحها وتحوير شكلها ، فإذا قلنا إنه من ناحية كان يريد إزالة الأسرة من الدولة ، فإننا نقول أيضاً إنه من ناحية أخرى أكثر عمقاً كان يريد إدخال نظام الأسرة في الدولة . فهو يعود إلى عصر الدولة القبلية حين كانت المرواطة تعنى القرابة ، وعلى نسق هذه الدولة كان يريد أن يجعل من الدولة ، أو قل من حكام الدولة (١) — أسرة ، وأن يجعل من الأسرة دولة . وبادماجه الاثنتين في بعضهما البعض فإنه لا يلزم الواحدة أو الأخرى ، بل يقضى على ما كان بينهما من عداوة التعارض التى كانت تقف حائلاً بينهما .

وتنقسم حجة أفلاطون إلى شعبتين أو أنها تحجى في موجتين إحداها خاصة بتحرير المرأة ، والثانية بإصلاح الزواج . وهو يتناول مشكلة الحياة العائلية باسم تحرير المرأة أولاً . فقد كان يشعر أن انزوال النساء في دور الأسرة لا يعنى تمجيد نوهن فحسب ، بل يعنى أيضاً أن الدولة تخسر خدمة نصف أعضائها . وكما أن الرجال كانوا في حاجة إلى التخصص والاقتصار على وظيفة واحدة بعد أن كان التنوع هو مثلهم الأعلى ، فإن النساء لم يكن مسموحاً لهن بأداء أية وظيفة ( فيما عدا إنجاب وتربية الأطفال ) ، ولهذا كان لابد من منحهن حق القيام بأى عمل هياتهن الطبيعية له . وفى حكم أفلاطون على استعداداتهن الطبيعية نجده يسترشد أول كل شئ بتشبيه مستمد من عالم الحيوان . ففي مقال سابق قارن أفلاطون حكام الدولة بـكلاب الحراسة ، وهو هنا يقرر أن ذكور الكلاب وإناثها في مقدورها على السواء أن

---

(١) تحفظ الطبقات المنتجة بالمنزل والأسرة ، كما تحفظ بالملكية الخاصة . والأسباب التى من أجلها تقتصر شيوعية الملكية على الحكام هى نفس الأسباب التى من أجلها تقتصر شيوعية الزوجات على هذه الطبقة لأنها نتيجة ترتب على شيوعية الملكية .



تقوم بالحراسة مع فارق واحد هو أن الإناث أضعف قليلا من الذكور . أما قدرة الاثنين فهي واحدة من حيث النوع ، ولهذا يمكن أن يدرب الاثنان نفس التدريب ، فإذا قبلنا الاسترشاد بهذا التشبيه فإننا نسلم بأن للرجال والنساء نفس الكفاية وأنهم جميعاً في حاجة إلى التدريب نفسه .

غير أن تطبيق تشبيهات مستمدة من عالم الحيوان على الحياة الإنسانية يشكل صعوبة منشؤها أن الاثنين ليسا من مادة متكافئة ، وإذا حاولنا تشكيل العالم الأخلاقي للإنسان وفق العالم غير الأخلاقي للحيوان ، كان شأننا شأن كاليبكيس في محاوره « جورجياس » ( أو شأن أولئك الذين مسحوا نظرية دارون في الاختيار الطبيعي ) فسوى بين الحق والقوة الجثائية ، غير أن أفلاطون لا يقتصر على استنباط الحجج من تشبيهات يأخذها من دنيا الحيوان ، بل يحاول إثبات فكرته بتعليل الطبيعة البشرية ، فينكر أن هناك أى فرق من حيث النوع بين الرجل والمرأة ، وأن الوظيفة الجنسية هي كل ما بينهما من اختلاف ، أما في كافة وظائف الحياة الأخرى فإن المرأة لا تمدو أن تكون رجلاً أضعف بنية ، لها القدرات نفسها ، وليست لها القوة ذاتها . ومن السخف أن نجعل من الفرق في وظيفة واحدة أساساً للترقية في جميع الوظائف . وهو يقرر أن طبيعة المرأة لا تختلف عن طبيعة الرجل اختلافاً يؤثر في مساهمتها في الحياة السياسية ( ١٤٥٥ أ — ب ) . حقيقى أن النساء جميعاً ليس لهن مثل كفاية الرجال في ميدان السياسة كما في الميادين الأخرى ، وأن الكثيرات من النساء كالكثيرين من الرجال لا يملكن من الكفاية ما يمكنهن من أداء الوظائف السياسية للحكام ، غير أن بعض النساء ، مع انخفاض مستواهن ، يملكن من القدرة على أداء وظيفة الحكم مثلاً يملك بعض الرجال ، وهؤلاء من الواجب تدريبهن حتى يقمن بوظيفة الحكم كالرجال المؤهلين لهذا العمل بالطريقة نفسها . وإن لم يحدث هذا تحطم مبدأ العدالة ووجدت في الدولة

عناصر لا تؤدي الوظيفة الملائمة التي هيأتها الطبيعة لها . والتفهم من هذا أن أفلاطون ينادى بواجبات المرأة أكثر من مناداته بحقوقها ، وإذا كان من أهدافه أن يحرر النساء من عبودية الدار ، فهو إنما ينشد ذلك لكي يخضعن مرة أخرى إلى خدمة المجتمع الكبير . أى أنه يحرر النساء في سبيل مصلحة الدولة ، فإذا ما درب النساء على أداء المهين بعض الشيء من أعمال الحراسة فإن خدمة الدولة تكسب بذلك أدوات جديدة تساعد على أدائها في جدارة أكثر . ومع ذلك فهذه الخدمة هي الحرية الحقة ، وفيها تقف المرأة إلى جوار الرجل ، تحمل معه العبء الذي تكتمل به حياته ، وبأداء هذه الخدمة تكتمل حياتها أيضاً .

ولكن كيف يتفق هذا المخطط الذي يكرس المرأة لخدمة الدولة مع ضرورة بقاء الجنس ؟ وكيف يمكن التوفيق بين عملية الزواج وإنجاب وتربية الأطفال في طبقة الحراس وبين إبعاد المرأة عن حياة الأسرة ؟ فلتفرض مؤقتاً أن نظام الزواج بزوجة واحدة هو المعمول به . في هذه الحالة لا يكون للرجال من الحراس مكان للزوجة لأنهم يعيشون في معسكرات مشتركة مكشوفة . والنساء من الحراس يشن الحياة نفسها بالطريقة نفسها وليس لمن كان للزوج . في مثل هذه الظروف يكون معنى الزواج بزوجة واحدة ألا يرى الزوج زوجته إلا لماماً<sup>(١)</sup> في معسكره أو في معسكرها ) ، ولا يتاح لأى منهما أن يرمى الأطفال ما دام الاثنان منهما في خدمة الدولة . ولهذا فإن الزواج بزوجة واحدة يفقد مبرر وجوده في مثل هذه الظروف التي يمد فيها الزوج عن زوجته ، ويعتمد الاثنان عن رعاية الأطفال . لهذا يأخذ أفلاطون بنظام شيوعي يكون فيه زوجات الحراس وأولادهم مشاعاً ( ٤٥٧ ج — ٤٦٦ د ) . وهو يبيّن تفضيله لهذا النظام على سبيلين : أولهما جثاني

---

(١) كان الزوج الشاب في إسبرطة لا يزور زوجته إلا خلة .

وذلك لأن التشبيه المستمد من عالم الحيوان يقضى بأنه إذا أريد الحصول على سلالة جيدة من الحيول وجب أن يتصل الذكر الأصيل بأكثر عدد من الإناث وأن تتصل الأنثى الأصيلة بأكثر عدد من الذكور. وإذا أرادت الدولة أن تحسن نسل مواطنيها وجب عليها أن تعمل وفق البدأ نفسه فتعمل نظاماً شيعياً للزواج تحت رقابتها مكان الزواج الاختياري بزوجة واحدة . ومن الطبيعي أن الحراس من الرجال والنساء ، ما داموا يعيشون في معسكرات مشتركة ويشتركون في أداء واجباتهم ، فلا بد من أن يحدث بينهم اختلاط جنسي . غير أن هذا الاختلاط يجب أن ينظم بحيث يعود على الدولة بأكثر فائدة . ويجب أن يتفق الزواج مع قاعدة المنفعة حتى يستمد من ذلك قدسيته . والمعروف أنه في كل ما يخص ببقاء الجنس يمكن الحصول على أكبر منفعة إذا ما جاءت أنسب السلالات من أنسب الوالدين وأكثرهم نضجاً . وكما أن هذا النظام يصدق على الحيول وكلاب الصيد وطيور المراك فإنه يصدق بالمثل على بني الإنسان . ولهذا يجب أن يتم قران أفضل الحراس من الرجال بأفضل الحراس من النساء في السن المناسبة وفي الأوقات المقررة على أن يكون هذا الزواج مؤقتاً . كما أن النسل الذي تجيء به هذه الزيجات دون غيره ينبغي أن تشرف الدولة على تربيته . وليس في هذا النظام إيحاءة جنسية ، بل هو العكس تماماً ، وذلك لأن أفلاطون يعلم زيجات رسمية تشرف عليها الدولة وتهدف إلى تحسين النسل . أي أنه لا يلغى الزواج بل يسعى إلى إحاطته بالقدسية بجعله وسيلة إلى خدمة القضية النهائية التي تكسب كل شيء قدسية والتي تبعث على وجود كل دولة قاضية مقدسة .

الاولى تحقيق أكبر خير للمجتمع .

هذا هو السبب الأول والجائز الذي من أجله يقترح أفلاطون إصلاح الزواج . وهذا هو الجزء الأول من مخططة الإصلاح الذي يهدف إلى تحسين النسل . غير أن هناك إلى جانب ذلك أسباباً أخلاقية دفعت إلى الإصلاح المقترح .

وتصل هذه الأسباب الأخلاقية بالجزء الثانى من مخططة . فهو يقترح أن كل موسم من مواسم هذا الزواج الرسمى يجب أن يعقد فيه عدد من الزيجات يكفى للإبقاء على عدد الحراس ثابتاً لا يتغير . وعندما يولد أطفال هذه الزيجات فإنهم يؤخذون من أمهاتهم فوراً ويوضعون فى دور عامة للحضانة ولا يذكر شىء عن أبوينهم إلى الأبد ، كما لا يكون للأم أى شأن بترية طفلها ، بل إنها لن تعرف طفلها . غير أن كل الآباء الذين تزوجوا فى موسم معين يجب أن يتعلموا أن كل الأطفال الذين يولدون فى الوقت المناسب بعد هذا الموسم هم أطفالهم جميعاً ، كما يجب أن يتعلم كل هؤلاء الأطفال أنهم إخوة وأخوات . وهذا النظام كفيل مرة أخرى بتحقيق قاعدة المنفعة ، بل إنه يحققها بمعنى أكثر عمقاً مما تحققها الترتيبات التى وضعا أفلاطون لإنجاب أحسن أنواع النسل . ورابطة الوحدة هى فى نظر أفلاطون أعظم خير يصيب الدولة ( ٤٦٢ ع ١ ) ، ولا شك أن أتمتع الأشياء لها ، وأكثرها تحقيقاً لأعظم قدر من رفايتها هو شمول أعضائها بأنهم كتلة واحدة ، وأنهم أقرب ما يمكن إلى وحدة الفرد ، يملكون نفس الأشياء ويحبون نفس الأشخاص ويستخدمون عبارتي « هذا لى » « وهذا لك » مشيرين بهما إلى الشئ نفسه . ودولة أفلاطون وحدة واحدة فيما يتعلق بعلاقة حكامها برعاياهم لأنها انسجام قائم بين الطائفة التى فى يدها حماية الرعية ، والطائفة التى تنتج ما يقوم بأود الطائفة الحاكمة . وهى أيضاً وحدة واحدة فيما يتعلق بعلاقة الحكام ببعضهم بعضاً ، لأن أساسها وحدة التدريب واشترائية المنتجات . وأخيراً فإن دولة أفلاطون ستكون وحدة واحدة فيما يتعلق بالحكام إذا ما أصبح هؤلاء أسرة واحدة ، كل عضو من

---

(١) أعظم خير يصيب دولة أفلاطون هو العدالة . غير أن العدالة تعنى وجود نظام واحد أو كل واحد يقوم فيه كل عضو بدور الجزء . وكالما زادت وحدة هذا الشكل أصبح من الأيسر لكل عضو أن يشعر بكيانه كجزء وأنه بقيامه بدور الجزء يحقق العدالة . وبما أن الوحدة على هذه الصورة هى شىء أساسى للعدالة ، فيمكن اعتبارها أعظم خير للدولة .

أعضائها قريب للآخرين (أو يظن أنه كذلك) نتيجة لنظام يقيم فكرة الأبوة المشتركة مكان الأبوة الخاصة. ويضاف إلى ذلك أن نظام الأبوة المشتركة يخلق الوحدة بمعنى آخر هو الانسجام والاتفاق في كل نظم الدولة وترتيباتها. فهو في المقام الأول تكلفة صحيحة لنظام الملكية المشتركة إذ لا يمكن الجمع بين الملكية المشتركة والأسرات الخاصة مادامت الأسرة الخاصة تحفز على الملكية الخاصة وما دام بقاؤها يعني نشاط غريزة الملكية.

ثم إن نظام الأبوة المشتركة يتفق مع إلقاء القوانين والقضايا الذي يريد أفلاطون أن يجعله أحد للامح الأساسية في دولته.

إنه سوف يعني وجود روح تجمل للأسرة طامباً أخلاقياً بدلا من نظام القواعد القانونية الخالي من الروح. وبهذا يقوم الناس بواجباتهم محو جيرانهم من تلقاء أنفسهم مدفوعين بمشاعر القرابة والهبة بدلا من أن يكونوا مرغبين على ذلك بفعل القانون (٤٦٤ د - هـ). ولن يطوف شبح الفتنة بدولة حكامها أسرة واحدة، كما أن السعادة سوف تستقر في مجتمع تحرر أعضاؤه من هموم الأسرة، وألفت بين قلوبهم صلات سعيدة من اللودة والتعاطف الغريزي.

إن المدينة الجديدة التي أحكم أواصرها خيال أفلاطون ستكون مستقراً لحكامها لا يعرفون غيرها داراً، ووطناً لهم بالفعل لا بالقول يحسون فيه بحرارة المحبة الأخوية (١) التي تقوى شعورهم بالمواطنة المشتركة.

---

(١) يمكن القول إن أفلاطون متفائل أكثر من اللازم فيما يخص العلاقات بين الأفراب «وقد يكون الدم أثقل من الماء، غير أن جلد القرابة مضرب الأمثال في رفقته». وإذا سلمنا بصحة نظرية أفلاطون وإذا فرضنا أن مثل هذا التماسك الكامل يميز الأسرة، فإن لوجود الأسرة في حد ذاته مبرراً، فالأسرة تحقق خيراً. ولهذا فإن أفلاطون يناقش نفسه في هذه النقطة. وعلى أية حال فهو مشوش، على حد قول أرسطو عن المغالطة المنطقية التي تعرض أن ما يصدق على حلقة صغيرة من الأفراب يصدق أيضاً على حلقة كبيرة.

وعنصر تحسين النسل في مخطط أفلاطون الخاص بإصلاح الزواج أقل أهمية في نظره من العناصر التي تؤدي إلى وحدة الدولة ، ولكنه رغم ذلك عنصر يستدعي الكثير من الاهتمام ، ومبدأ تحسين النسل الذي يقرر أن الصفات الجيدة تنتقل بالوراثة كان قد ظهر قبل ذلك في بعض أشعار (ثيوجنيز<sup>(١)</sup>) الإيليجية ، إذ يقول :

« إننا نبحت عن السلالات الصالحة من الحراف والجير والخيول . »

« وفي اعتقاد الناس أن الصالح يحىء من الصالح »

وفي عصر تال تحدث زينوفون عن سقراط قائلا إنه كان مهتماً بمشكلة الوراثة يحاول إيضاح السبب الذي من أجله لا يجب الآباء الصالحون في بعض الأحيان أبناء صالحين . وهو يقرر أن جودة عنصر الآباء ليس كل شيء في هذا الشأن ، بل يجب أن يكون الوالدان في مستقبل العمر (٢) . وفي (الجمهورية) يواجه أفلاطون هذه المشكلة بروح علمية مستخدماً التشبيه للستمد من عالم الحيوان وخاصة ما يتعلق بإنجاب سلالات الخيل . بنفس الطريقة التي يلجأ إليها البيولوجي الحديث . وهو يعتقد كسقراط أن النسل يجب أن يحىء من أحسن السلالات عندما يكون الآباء والأمهات في أوج العمر . ولهذا يحدد فترة الإنجاب للرجال بين الخامسة والشرين والخامسة والستين ، وللنساء بين العشرين والأربعين ، ويقرر أن الاختلاط الجنسي إذا حدث خارج هذه الفترات فمن الواجب ألا يثمر ، وإذا أثمر

---

= وفي هذا الأمر عاملان: (١) حجم الحلقة (٢) علاقة أعضائها . وقد غاب عن ذهن أفلاطون تأثير العامل الأول في خلق التماسك فهو يلقي حلقة الأسرة ، ومع ذلك يحاول الإبقاء على الدوافع والالتزامات القائمة عليها ، مع أن تلك الدوافع والالتزامات لا معنى لها بمنزل عن حلقة الأسرة .

(١) الأبيات ١٩٨٣ وما بعده .

(٢) أكسينوفون ، ذكريات سقراط : ٤ ، ٤ ، ٢٣ .

فإن النسل يجب أن يقضى عليه : وعلى العكس من الباحث الحديث في تحديد النسل الذى قلما يؤيد وضع تشريع لهذا الأمر ولا يؤمن بأن يتولى البرلمان الإنجليزي تنظيم الزواج ، فإن أفلاطون يرى أن يكون ذلك من اختصاص الدولة ، فتتظم الزواج كما تنظم الفن والشعر .

وتذكرنا إحدى نظرياته في هذا التنظيم بالعالم الاقتصادى ما لئس فتراه يعارض أية زيادة في السكان لا لأسباب اقتصادية كما رأى مالثس ، أو لكي يحول دون تجاوز السكان لموارد الطعام ، بل إنه يعارض هذه الزيادة لأسباب سياسية ، ولكي يحافظ على الاستقرار السياسى في دولته . فهو كاليولوجى الحديث يؤمن « بأن التنظيم الاجتماعى يجب ألا يهدف « إلى تحقيق » الحد الأقصى لعدد السكان ، بل الحد الأفضل والأنسب (١) » .

من أجل هذه الغاية يسمى أفلاطون إلى تنظيم هذه الزيجات ، ومن أجلها أيضاً يؤيد أنظمة ضابطة . وأمثلة ذلك أنه لا يوافق على إطالة حياة أصعاب الأمراض المزمنة بالوسائل الطبيعية الماهرة ، ويؤيد الإجهاض إذا حدث الاختلاط الجنسى خارج فترات العمر المقررة ، كما أنه في بعض الحالات يؤيد قتل الأطفال (٢) .

ويمكن القول بوجه عام إن أفلاطون ، رغم اهتمامه بمشكلات الإنجاب ، فإنه أكثر اهتماماً بمشكلات التعليم . والمروف عن الكتاب الذين يتناولون مسائل النسل ، أنهم يفرقون بين الطبيعة والتربية ، ويؤكدون أن الطبيعة لها الأهمية الأولى . أما أفلاطون فإنه يؤمن بالتربية أولاً وقبل كل شيء ، ويؤكد أهمية الآثار العميقة

---

(١) انظر ص ٢١ من مؤلف Bateson

Biological Fact and the Structure of Society .

(٢) في هذه النقطه انظر طبعة آدم (الجمهورية) ص ٣٥٧ — ٣٦٠

التي تحدثها تربية الشباب في البيئة اللائحة : ولهذا فإن مخططه لإصلاح الزواج ومخططة لشبوعية الملكية يتبران شيئاً ثانوياً بالنسبة لمخططة التعليم (١) .

وإذا أخذنا مخطط أفلاطون لإصلاح الزواج في جملة وجدنا أنه يتألف من عدة طبقات ويهدف إلى عدة أغراض . فهو مخطط لتحسين النسل ، ومخطط لتحرير المرأة كما أنه مخطط لتأمين الأسرة . وكذلك يقصد به الحصول على سلامة إنسانية أحسن ، وتحقيق حرية أكثر للمرأة والرجل تتيح لهم تنمية أعلى قدراتهم كما يقصد به أيضاً تحقيق تماسك للدولة ، أو أقل لحكام الدولة ، أكثر اكتمالا وأوفر حياة .

ومن السهل أن تتفق مع الأغراض الذي يقترحها أفلاطون لنفسه ، ولكن هناك بعض الصعوبة في قبول الوسائل التي يتدرج بها لبلاغ هذه الأغراض . وفي

---

(١) يأخذ العالم (بيتسون) Bateson بنظام الطبقات الثلاث الذي وضعه أفلاطون على أنه نظام سليم من الوجهة البيولوجية ، على أساس أن التجاحش، يورث . كما أن اقتراحه الخاص بتبديل المراكز لا يترتب على ذلك من وجود أشكال مستحدثة ، (هو أيضا اقترح سليم من الناحية البيولوجية . ويضاف إلى ذلك أن أفلاطون بينما نراه في (الجمهورية) يؤيد زواج المثل بالمثـل ، فهو في (رجل السياسة) وفي (القوانين) يؤيد زواج المثل بغير المثل . وهو يقرر في (رجل السياسة) أن زواج أصحاب الصفات المتشابهة يدعو إلى التدهور . وفي (القوانين) يؤيد زواج الأضداد ، حتى يتم الاختلاط السليم في الدولة كلها . وهذا التغير في نظريته عن الزواج يتفق مع التغير في نظريته العامة عن السياسة . ففي (الجمهورية) يؤيد الدستور المثالي والزواج المثالي ، أما في المؤلفين التاليين فهو يؤيد الدستور المختلط ، كما سترى . وكذلك يناصر الزواج المختلط . ومما هو جدير بالملاحظة أن أفلاطون في كتاب (القوانين) يدعو إلى اتخاذ نوعين من الإجراءات التي تهدف إلى تحسين النسل ، أولهما فرض ضريبة على غير المتزوجين بعد سن الخامسة والثلاثين ، وثانيهما نأول الشهادات الصحية بين الرئيس وعروسه . ( ٧٧١ هـ — ٧٧٢ أ )



هذا المجال كما في المجالات الأخرى يستطيع المرء أن يوافق على مبادئ أفلاطون ومع ذلك ينبذ تطبيقها .

فهناك الكثيرون ممن يعطفون على مخططة لتحرير المرأة ، غير أن الحجة الأساسية التي يبنى عليها ذلك المخطط تثير شكوكهم . خذ مثلاً ذلك الفرق بين الرجال والنساء . إنه لا يقتصر على أن الرجل هو الذى يودع والمرأة هى التى تلد ، وحتى إذا كان هذا هو الفرق الأساسى فإنه يخلق فروقاً أخرى عميقة الأثر . وكون للمرأة مختلفة عن الرجل من حيث الجنس ليس شيئاً بمنزلة فى طبيعة المرأة تختلف فيه دون غيره عن الرجل ، بل إن هذا الاختلاف يجعل لكيانها كله لوناً خاصاً . فهى بالطبيعة مركز حياة الأسرة ، ولا يمكن نقض هذه الحقيقة إلا بالقضاء على الأسرة ، وهو ممن لا يتردد أفلاطون فى دفعه . ثم إن الطبيعة قد هيأتها لوظيفة خاصة لا تقبل المرأة أبداً أن تتيب عنها فى أداؤها داراً للعصانة . كما أن طول فترة نمو الأطفال وحاجتهم إلى التغذية والتربية ( وهو شئ لا نظير له فى أطفال « الحيوانات الأخرى » ) يجعلان القيام بهذه الوظيفة عملاً يدوم مدى الحياة (١) . وللازواج المتزوجين فى مقدورها أن تدخل المجال المفتوح لأوجه النشاط فى هذا العالم ، أما المتزوجة فإن العمل الذى يشغل حياتها هو فى متناول يدها . ومن المؤكد أن السياسة السليمة للدولة ليست إعلاء الأمومة بل اعتبارها وظيفة يساهم بها صاحبها فى حياة المجتمع ، وفى هذه الساهمة بل وبواسطتها تأخذ المرأة مكاتها فى حياة المجتمع وتؤدى ماتطلبه هذه المسكاة ، وبذلك تصل إلى العدالة (٢) .

---

(١) ثارن ، أرسطو ، السياسة ، ٢ ، ٥ ، ٢٤ ، ١٢٦٦ ب ٤ .

(٢) ليس من الضرورى أن نشير إلى أن كل هذا لا علاقة له بمسألة حقها فى التصويت ، ولكنه يصل بمخطط أفلاطون لشغل النساء كلية فى الحياة السياسية والنشاط السياسى .

والقول نفسه يمكن أن يقال عن أفلاطون للزواج المؤقت الذى تشرف عليه الدولة . فالعلاقة بين الزوج والزوجة كالعلاقة بين الأم وطفلها هى فى الحقيقة مسألة تطول مدى الحياة ، ومن المستحيل أن يكون الاختلاط الجنسى هو كل المقصود من اجتماع الرجل والمرأة ، وبدء يفترقان . وقد يكون الباعث الأول على اجتماعهما هو هذا الاختلاط ، ولكن الهدف النهائى هو الصداقة التى تدوم ما دامت حياتهما كما يقول أرسطو . إن الرجل والمرأة إنما يرتبطان بدافع من المصلحة الدائمة فى الرفاهية المشتركة ، وهذه الصداقة أو الاتحاد الروحى الذى يحلله الزواج الصحيح هو مؤثر من أعظم المؤثرات التى تعمل على خلق الحياة الفاضلة . إن أفلاطون عندما يذهب بتفكيره إلى حد إخضاع العاطفة الجنسية لتنظيم الدولة بقصد إنتاج سلالة أحسن ، إنما يمزجها بعزلة غير حقيقية . ولكن ليس هذا هو كل ما فى الأمر بل إن أفلاطون بذلك التكسير يحل من الفرد مجرد وسيلة إلى غاية فيما يتعلق بجانب من الحياة يرى الفرد أن من حقه الطبيعى فيه أن يكون غاية لنفسه . ثم إنه ينكر على الشخصية الإنسانية حقاً جوهرياً فى نطاق يكون فيه الإحساس بالشخصية أقوى ما يمكن ، ويتطلب فيه الإنسان بكيته ، جسمه ونفسه ، عقله وشعوره ، أن يجد إشباعاً لكل أفكاره وعواطفه وملذاته ، بل ولكل ما يغذى هذه الشعلة «الفانية» . غير أن هذا التقدير قليل الأهمية إذا قيس بالتقدير الجوهري الموجه إلى أفلاطون لأنه لا يمتطى الطبيعة الحقيقية لرابطة الزواج حقاً ، بينما نرى أرسطو فى كتاب ( الأخلاق ) و ( القوانين ) يتناولها فى عطف أكثر ، وكذلك إذا قيس بالتقدير الموجه إليه لأنه يرفض التسليم بالحاجة إلى الأسرة وقيمها الأخلاقية .

فهو يلتقى نظاماً قائماً فى سبيل خير يمكن اعتباره موضع شك . ويهدم باسم الوحدة مدرسة أخلاقية يتعلم فيها الإنسان واجبه فى سهولة أكثر لأن الواجب فيها يصطبغ بالمودة ويتأثر بالإحساس الشخصى . غير أن من خصائص أفلاطون ، كما

سنرى ، أنه في تحمسه للدولة يتنكر للهئات الأخرى . وربما كان النقد العام الوجه إلى نظريته السياسية أنها لا توفق بقدر كاف بين الوحدة والاختلاف .

### النظرية العامة للشبيوعية في الجمهورية :

إن عخطط الشبيوعية بأكله سواء فيما يتعلق بالملكية أو بالزواج إنما يقوم على افتراض أننا يمكن أن نخطو خطوة كبيرة في سبيل القضاء على الشرور الروحية بإلغاء الأحوال المادية التي يقترب بها وجود هذه الشرور . ويجب ألا ينبع عنا أبداً أن « التنظيم الغذائي » الروحي هو أول وأهم شيء في أسلوب أفلاطون العلاجي ، غير أن من وسائله أيضاً أن يلجأ إلى الجراحة الباردة فيما يتعلق بالأشياء المادية . وبما أن بعض الشرور تقترب بأحوال مادية معينة ، فإن هذه الأحوال المادية هي في نظره سبب الشرور الروحية إلى حد كبير . وبما أن القضاء على السبب يترتب عليه القضاء على النتيجة ، فإن أفلاطون يوطد العزم على إصلاح أحوال الحياة المادية إصلاحاً كاملاً . وأمله أن يحصل من الناس على روح مختلفة وعلى اتجاه عقلي مختلف كل الاختلاف إذا ما أرغمهم على الحياة في ظروف تباين تماماً تلك الظروف المادية والخارجية القائمة في نظام حياتهم . وأهم نقطة في نقد أرسطو لهذه الفكرة هي أن الأمراض الروحية تحتاج إلى أدوية روحية ، فإذا ما علمت إنساناً معرفة الحقيقة أمكنه بالحقيقة التي في نفسه أن يوجد صلة بين الأحوال المادية وبين كل ما هو خير ، بعد أن كانت تلك الأحوال نفسها مرتبطة بالشر . والأحوال المادية ليست أسباباً لأوضاع معينة بل هي أشياء تقترب بوجود هذه الأوضاع ، كما أنها ليست قوى نشيطة بل ظروف مؤقته ، ومن البت أن يصلح الإنسان ظروف الحياة إصلاحاً متقوصاً ، بل قل إن ذلك أكثر من العيب ، إنه إفساد وإضعاف .

فتحرر الناس من السخرة لا يترتب عليه بالضرورة أنك ستجعلهم يعيشون حياة روحية طليقة . إن المرء لا يسمع إلا التساؤل عما إذا كانت السخرة التي تنسم بها حياة أكثر الناس هي مسألة تتأثر بما يتلقونه من تدريب أخلاقى بقدر ماهى ضرورة مادية،وعما إذا كان زولها يؤدي إلى «حياة الخنازير» أكثر ممايؤدي إلى حياة « الفائزين في الألعاب الأولمبية » على حد تفكير أفلاطون .

ويتصف أفلاطون بما يشبه روح الصور الوسطى ، وهو خوف الزاهد من هذه الدنيا ومفرياتها . ولكنه في الحقيقة لا يهرب من الدنيا ليقيم في صومعته ، بل إنه يحب هذه الدار حباً يمنع من التخلي عنها في مقابل أى مكان آخر في السماء ، ويفضل أن يحطم المخطط الذى تسير عليه أوضاعها ويمد تشكيله حسباً بهوى . ومع ذلك فإن في خلقه تبرماً بدنيانا البشرية كما أن في خلق أرسطو روحاً تفضل أن تحاول تفسير الأمور على علاتها في أحسن أوضاعها ، وتقبل في مرح ما يمكن أن تهبه الحياة مؤمناً :

« بأن في الشر بعض عناصر الخير

لوتنبه الناس إلى استخلاصها منه »

ولهذا يؤيد أرسطو لللكية الخاصة رغم مفرياتها على اعتبار أنها أساس الشخصية وأداة العمل الأخلاقى . وكذلك يبرر الأسرة مهما كان من قصورها على اعتبار أنها مدرسة للسلوك وتعميد لوجود الدولة .

ومن السهل أن تهم أفلاطون بمحاولة تحقيق نتيجة روحية بأساليب مادية ، وأن تقرر بأنه في محاولته القضاء على أوضاع الرذيلة إنما يقضى على أوضاع الفضيلة . إلا أن جانب أفلاطون في هذا الأمر هو جانب واحد ورأيه فيه يشتمل على نصف الحقيقة .

لقد كان خطأ بالغا على أية حال أن يعتبر العقل شيئاً مستقلاً عن يمينته للمادية ، أو أن يؤخذ بالرأى المنقوص الذى يقرر « إن الأخلاق في مجال الإصلاح الاجتماعى

هى شرط الشروط » . ومع أن شكسبير يتحدث عن عنصر الخير الكامن فى الشر ، إلا أنه إلى جانب ذلك يتحدث عن طبيعة الإنسان :

« التى تصطبغ بما تقوم به من عمل مثل يد المشتغل بالصباغة » ،  
والذهاب إلى أن الأوضاع لا تحتاج إلى تغير وأن الخطأ يرجع إلى اتجاهاتنا العقلية  
ليس إلا « عذراً يستخدم للمحافظة على القديم » . فالأشياء الخارجية التى تشمل  
عليها الحياة كائنة فى الشعور ، ولا يقيم لها الإنسان وزناً إلا إذا كانت قائمة فى شعوره  
ومادامت فى شعوره فإنها جزء من ذاته ، والنصرف الذاتى يعنى تنصرف الذات التى تعتبر هذه  
الأشياء جزءاً منها . والشعور بالذات لا يوجد بمعزل عن مشتملاته ، فإذا كان من  
بين هذه المشتملات أشياء خارجية شريرة فإن الذات التى تتولى النصرف سوف  
تقرر مصيرها وفق هذا الاعتبار .

وإذا أردنا أن نتوخى العدل فى حكمنا على أفلاطون وجب أن نذكر  
الحقيقة الصادقة للتضمنة فى نظريته وهى أن العقل يشكل نفسه وفق بيئته فيكون  
جيلاً إذا عاش بين الجبل من الأشياء وقيحاً إذا عاش فى وسط قيح . وعندما  
تحدث عن قدرة العقل على استخلاص الخير من الشر يجب ألا ننسى الحقيقة العكسية  
التي أحس بها أفلاطون إحساساً مرهقاً وهى أن الأشياء الشريرة تنفث شرها  
فى العقل . ومن الجائز أنه كان يبالغ فى تأثير البيئة ، ولكن يجب أن نكون على  
حذر من الوصول فى إقلاننا من شأنها إلى الحد الأدنى . فالأحوال الاجتماعية تؤثر  
فى الأخلاق ، وما زالت هناك ملكية خاصة وأوضاع من الحياة المائتية تشوه العقل  
أو تعجزه . ولهذا فإن هدانا لأفلاطون ، إذا كانت لنا جرأة على النقد ، يجب أن  
ينصب على اعتقاده بأن بعض الأشياء تنصف بالشر مع أنها ليست بطبيعتها كذلك ،  
أكثر من أن ينصب على اعتقاده بأن للبيئة الشريرة أثراً صاراً .

أن العناصر التى تضائقنا فى ( الجمهورية ) إنما ترجع إلى حساسية نفس كريمة  
ضائقها الشرور أكثر مما تتحمل — من ملكية فاسدة إلى أنانية عائلية تنخر كالسوس

في كيان المجتمع . وكلها في واقع الأمر كانت شرورا حقيقية ، ولكنها مع ذلك لم تكن صلب الموضوع في النظم الاجتماعية التي ساعدت على تشويها (١) .

ومن الواضح أن موقف أفلاطون كان ينطوي على عنصر معين من الرجعية . فهو يعتقد أن النظم من إنتاج العقل ، ومع ذلك نراه يبنذ كثيراً من نظم الحياة المتحضرة ولا شك أن هذا يبدو شيئاً متناقضاً ، ومن الطبيعي أن تتساءل عن السبب في أن يجيء التنكر لما ينتجه العقل من جانب مفكر يؤمن بقدرة العقل على الإنتاج ، وليس في استطاعته نبذ ما ينتجه العقل إلا بدافع من الأفكار التي يكونها ذكاؤه . وهذا سؤال يجب على كل مصلح عاقل أن يسأله لنفسه . ولا يسهل إلا أن يزعج لفكرة أن أفكار عقله تعارض مع نظم خلقتها عقول أجيال كثيرة واحتفظت بها وحبتها . ولكنه يقابل هذا السؤال بسؤال آخر . هل كانت هذه النظم من خلق عقل صائب ، عقل يعمل هادفاً إلى غاية صادقة ويتدرع في عمله هذا بوسائل صحيحة ؟ إن الخطأ كالصواب قد يصبح شيئاً مستتراً ثابت السمات ، وكثيراً ما شاهدنا مقترحات يقترحها ذكاء جبار ويمزجها بقوة وإرادة قوية وشخصية جذابة ، تأخذ طريقها إلى حياة شعب بأسره دون تمحيص صحيح أو مناقشة .

ويرى المؤرخ أن هذه الأشياء قد دخلت فعلا واستقر لها الوضع ولا يتردد في الإيمان بقدسيها ، بل ويتمن من يريدون هدمها باقتدارهم إلى الإحساس التاريخي الصحيح ، وبأنهم ينسون « أن الحاضر له جذور في الماضي » . غير أن الفيلسوف

---

(١) إن أفلاطون ، كما يمكن أن يوصف بأنه لم يكن عضواً بقدر كاف ، كذلك يمكن أن يوصف بأنه لم يكن مثالياً بقدر كاف . لقد كان يفتأ للشروع القائمة فعلا ، وشديد التألم منها ، إلى درجة أخفت عنه الجانب الأحسن من الأسرة وكل ما يجعله هذا النظام الاجتماعي من معنى . وبينما نرى أرسطو ، وهو أقل حساسية ، وأكثر تحرراً من أفلاطون ، يستطيع لإبراز فلسفة للأسرة أو للملكية وللرواية التبليغية ، فإننا نرى أفلاطون ، رغم رغبته الملحة في إيجاد فلسفة لهذه الأوضاع ، لا يفلح إلا في قتلها .

له الحق في أن يتساءل لماذا جاءت هذه الأشياء ، وإلى أي سند يستند وجودها ، وما هو عنصر العقل الذي تعبر عنه . وإذا لم يرضه الجواب فإن من حقه الكامل أن يقترح ماذا كان يمكن أن يجرى بدلا منها، وما الذي يستند بقاءه إلى سند حقيقي ، وما هو عنصر العقل الذي يجب أن يلقي تمييزاً ؟ ولكن التاريخ يستحق منا بعض الاحترام، وهو الشيء الذي لم يفعله أفلاطون إلا قليلا. فهو نبذ الكثير من التطورات التاريخية على أنها خطأ ، ثم وضع مكانها أفكاره الخاصة عما يجب أن يكون . وقد أرسطو له في هذه النقطة من النوع اللادع الجاف ، فهو يقول : « يجب ألا ننسى أن من واجبنا أن نقيم وزناً لطول الزمن الذي سبق ، ولما تشهد به الأيام التي انصرمت ، ولم يكن ممكناً فيها أن يغيب عن الناس ما في هذه الأشياء من صواب وملاءمة» (١). ولكن الحقيقة أن أفكار أفلاطون عن «ما يجب أن يكون» لا تصرف دائماً إلى ما استحدثت في عصور متأخرة من أشياء لا يعرف شيء عنها قدر انصرافها إلى ما زال عالقاً في الذاكرة من مخلفات للماضي البعيد . لقد تحدثنا عن عنصر الرجعية في موقف أفلاطون ، وكان ممكناً أن نتحدث أيضاً عن عنصر العودة إلى أصول الأشياء . « فالنولة المزدهرة » يرى أفلاطون أنها تعاني من « الجحى » ، وأنها تحتاج إلى التخلص من بعض دعائها كما تحتاج إلى تنقية ، ويرى أيضاً أنها يجب أن تعود إلى البساطة ، ويقصد بهذا أن العناصر الزائدة عن حاجتها والتي لا تتسق مع العدالة يجب أن تبتز حتى يستطيع الكل أن يحقق هذا الاتساق . ولذا يعود أفلاطون بدولته إلى البساطة ثم يثبت له أن البساطة التي حققها في هذا الشأن هي بساطة من نوع آخر — بساطة الإنسان البدائي . وهكذا يبدو أن أفلاطون قد وجد في الرجوع إلى الوراء سبيله إلى التقدم . والسؤال هنا مسألة مبدأ سليم القوى

---

(١) يقول أرسطو في كتاب (السياسة) ، ٤، ٥، ١٦ (١٢٦٤ أ ٢١) ، « قارن أيضاً

٨، ١٠، ٧ (١٣٢٩ ب ٣٣) :

« يجب أن نتفحص تماماً بما سبق اكتشفناه ، ونسعى إلى الحصول على ما نراه ناقصاً »

في يد صاحبه عندما أقدم على تطبيقه ، وهنا يتساءل المرء ما إذا كان سقراط جاداً أكثر منه ساخراً عندما قال إنه قد عثر في « مدينة الخنازير » على النوع الصحيح السليم البدن، وهذه النزعة تبرز مرة بعد الأخرى في آراء أفلاطون فالموسيقى بقصرها على التعبير البسيط المباشر عن الاتصالات البسيطة بواسطة آلات بسيطة ومختفى منها عنصر التقيد والتفكير العميق ، وتحمل موسيقى القرب الحماسية مكان المقطوعات للموسيقى الكثيرة الحركات . ويرى العنصر البدائي أيضاً في نظرية أفلاطون الطبية ، فعندما يقرأ المرء فيها عن أن من واجب الطبيب أن يترك أصحاب الأمراض للزمنه لصيرهم المحتوم ، فإن ذلك يذكره بما يفعله الجمع للتعميل بموت الطاعنين في السن وذلك بتركهم يموتون جوعاً (١) . وفي نظام الشيوعية الذي يقترحه أفلاطون تدين العناصر البدائية في وضوح كامل مرة أخرى. ولقد سبق لنا أن ذكرنا أن دراسة الأثروبولوجيا لم تكن شيئاً غير معروف في أتنا القرن الخامس ، وقد رأينا أن المفكرين المتطرفين في الإصلاح كانوا يقررون بعض الأوقات أنهم عثروا على ما يفيدهم في إعادة بناء المجتمع بين « شعوب الطبيعة » التي تمثل في نظر العصر الحديث صورة اليونان تقسها في الصور القديمة . وبالمثل يبدو أن أفلاطون كان ميالاً إلى إعادة تشكيل اليونان بتجديد طفولتها . وإنك ترى في الأساس الذي تقوم عليه شيوعية (الجمهورية) شيئاً من « الموائد المشتركة » الإمبرطية ، وشيئاً من عاداتها في الزواج (٢)

---

(١) والبدا الذي يسير عليه أفلاطون في هذا الاقتراح هو أن الفرد الذي من هذا الطراز « لاحق له في الحياة » . فعن الحياة قاصر على المواطن الذي يستطيع خدمة الدولة .  
انظر كتاب « مبادئ الالتزام السياسي » تأليف جرين Green حيث يعرض لرأى أفلاطون ويصححه .

(٢) الواقع أن إسبرطة احتفظت في معنى التواحي بإحداث قديعة كانت الدول اليونانية الأخرى قد تخلت عنها لأنها لم تعد متمشية مع درجة نموها .



ليس هذا فحسب بل إنك تلمح أيضاً أن أفلاطون كان ملماً ببعض الشيء بما كان مزعوماً عن عادة الاشتراك في الزوجات بين الشعوب القديمة، وأنه يشير إلى الاشتراك في الملكية الذي يختص به مجتمع القرية . وحتى في فكرة أفلاطون عن وحدة دولته التالية يمكن عنصر الرجعية ، فهي في نظره قبيلة أو دولة تتكون من جزع واحد تربط أعضاؤها رابطة الدم . ويدعو أنه من السهل أن تنهم أفلاطون بارتكاب خطأ في التسلسل الزمني ، أو بأنه قلب التاريخ ، وهنا نقرر أنه يبدأ حجته بإرجاع وحدة الدولة إلى الشعور بالصلصة الاقتصادية في حين أن هذه الصلصة هي الرابطة النهائية التي يحس الناس بها ، ثم ينتهي إلى أن هذه الوحدة تعتمد على صلة القرابة العاطفية في حين أن هذه الصلة هي أول شكل فيج للوحدة يربط الناس ببعضهم بعضاً دون أن يحسوا . وإلى جانب أن مثل هذه الحجة هي على هذا الاعتبار حجة خاطئة لأن أفلاطون يبدأ منطقياً لا تاريخياً بالدافع الاقتصادي ، فإن الاهتمام للوجه إليه يشتمل على عنصر من الحقيقة ، وهو أن الرجوع إلى وضع القبيلة يوحى حقاً بفشله في رؤية الوضع التاريخي السليم .

ومخطط الشيوعية الذي يقترحه أفلاطون يثير عدة أسئلة أخيرة . فهل يتفق هذا المخطط مع الحرية الإنسانية والشخصية الفردية أو أنه يهدم هذه الشخصية ؟ وهل يتمشى نظام الحكم للطلق الفلسفي الذي يقوم عليه هذا المخطط مع نظام الحقوق الفردية ؟ ألا يصحى أفلاطون بالحرية في سبيل الإخاء من جراء ما يسميه أرسطو توحيداً متطرفاً للدولة ، ويصحى المساواة في سبيل الكفاية بإقامة نظام الملوك الفلاسفة ؟ من المؤكد أن أفلاطون يهدف إلى هدم الفردية المبردة ، وإلى إلغاء الحقوق الفردية كما يفسرها مبدأ « الحق مع القوة » ، وإلى عدم الاعتراف بالحرية بمعنى « أن يفعل المرء ما يشتهي » . ولكن من المؤكد أيضاً أنه من الناحية الأخرى يهدف إلى ضمان الشخصية وتمييزها بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة وإلى ضمان

وتتمية الحقوق والحرية التي تحتاج إليها هذه الشخصية . فالفرد في حقيقة أمره ، وكما رأينا ، هو جزء من مخطط وعضو في كل . وهذه الفكرة عن الفرد متضمنة في فكرة تناول العالم كله وتقرر أن الأشياء مبرراتها النهائية .

ولأن العالم كل متناسق ، ومخطط واحد لا مجموعة من الوحدات ، فإن الفرد لا يمكنه الوقوف منفرداً بنفسه ، بل إن كيانه وقف على مكانه في الكل الذي ينتمي إليه ، وعلى ما يقوم به من دور في مخطط معين داخل حدود هذا الكل . وبناء على هذه الفكرة فإن الحرية تعني حرية أداء هذا الدور دون قيد ، وتكون حقوق الفرد هي تلك الظروف اللازمة لقيامه بدوره والتي لا بد من توفيرها له إذا أريد له أن يفعل ذلك في اتقان . ومن المؤكد أن أفلاطون يسعى إلى تحقيق حرية بهذا المعنى وظروف من هذا النوع . وهو يقصد بنظام الشيوعية كله أن يحرر الفرد من كل شيء يمنعه من احتلال مكانه الصحيح في مخطط الدولة الذي صممه لتوفير هذه الظروف ، أو بعبارة أخرى لضمان هذه الحقوق اللازمة لأن يؤدي الفرد وظيفته في ذلك المخطط أداءً إيجابياً . وقد يرد على ذلك بأن الفكرة التيلولوجية ( إن للأشياء مبرراتها النهائية ) تخنزل عمل الفرد وتقصّر وجوده وعمله على ناحية واحدة هي ناحيته كجزء من كل . وإيجابتنا على ذلك أن العكس هو الصحيح . فهذه الفكرة لا تخنزل الفرد بل تعد آفاقه وتوسع مجاله . والذات الإنسانية تتسع بقدر اتساع مصالحها ، والفرد يكون في أضيق حدوده عندما يقف بمفرده دون أن تكون له مصالح خارج نطاق نفسه ، ويكون في أوسع حدوده عندما يعمل كجزء وينظر إلى نفسه وإلى مصالح الكل الذي هو جزء منه على أنها شيء واحد . وكلما اتسع الكل الذي يستطيع الفرد أن يعمل فيه كجزء ازداد مجموع مصالحه وعظمت

شخصيته . وعندئذ يكون شعار الحياة « عيش في أوسع نطاق من الزمالة وسامح في أكبر عدد من المصالح » (١) .

ليس من الضروري إذن أن نضحى بالحرية في سبيل الإخاء ، بل العكس هو الصحيح ، فالإنسان عن طريق الإخاء يستطيع الوصول إلى أكمل استخدام لقدراته ، ولهذا يستخدمها في أكثر ما يكون من الحرية . وليس في معاملة الفرد كجزء من مجتمع قضاء على أية حقوق ، فالحقوق يكتسبها الفرد على أساس عضويته في المجتمع ، وتلك الحقوق هي الظروف التي يوفرها له المجتمع حتى يقوم بعمله كعضو فيه . والفكرة التبادلية هي « أساس كل نظرية سليمة عن الحقوق (٢) » لأنها تتضمن فكرة أن الفرد هو عضو في المجتمع يسمى إلى تحقيق غايته ويضمن له المجتمع تلك الظروف اللازمة لئلا هذا العمل . ولقد كان أفلاطون واقعاً من أن فلسفته لا تتطوى على أية تضحية بالفرد أو الحرية أو الحقوق ، وكان يناقش هذه النقطة مسترشداً بالسعادة . فقرر أن حكماء سعاداء ، أو أنهم يتمتعون بشعورهم أن المجال أمام شخصياتهم كامل طليق عندما يعملون في مكانهم اللعين داخل الدولة (٣) . يقول أفلاطون : « في الدولة الصحيحة ينمو الفرد ويحقق المصلحة المشتركة إلى جانب مصلحته الخاصة » .

- 
- (١) « من المؤكد أيها الإخوة أن الزمالة هي الجنة ، وأن انعدامها هو الجحيم . الزمالة هي الحياة وانعدامها هو الموت . إن ماتفلونه على الأرض إنما تفعلونه من أجل الزمالة ، والحياة المنبثقة منها تعيش إلى الأبد ، وكل واحد منكم جزء من هذه الحياة ، يبقى ما بقيت ، بينما تزول من الأرض حياة الكثيرين » . ( من كلام وليام موريس في « حلم جون بول » ) .
- « إذا لم تكن جزءاً من أحد ، فإنك لاتكون شيئاً . وأنا كذلك ، وسوف أعتبر نفسي لاشئ إلى أن أصير جزءاً من هذه الدنيا أسام بالعمل في الحفاظ على ذلك الكل » ( من كلمات « دون » في خطاب مقبوس في كتاب « الحياة » تأليف وولتون ) .
- (٢) من ٥٧ نبذة ٣٩ من كتاب « مبادئ الالتزام السياسي » تأليف جرين .
- (٣) أماكون حكام الدولة المثالية سعاداء حفا فهذه مسألة أخرى .
- وقد سبق الإشارة إلى الموضوع في هامش سابق من هذا الفصل .

أين إذن نقطة الضعف في شيوعية أفلاطون فيما يخص بحرية الفرد ؟ وإذا سلمنا بأن لأفلاطون فكرة سليمة عن معنى الشخصية ، وفكرة سليمة عن الحقوقي ( وهي الظروف التي تتيح للفرد مجال النشاط الحر على اعتبار أنه جزء من المجتمع ) ، إذا سلمنا بكل هذا ، ألا يوجد بعض الخطأ في تحليله ؟ إنه يبدأ بنظريات سليمة ، ليس من الجائز هنا كما في الأمور الأخرى أن تكون هناك عيوب في تطبيقها ؟ .. يبدو أن هناك عيبين : أولهما أنه مع التسليم بأن الذات الإنسانية يجب أن تنمو وتعد فروعها هنا وهناك ، فمن الواجب أن نسلّم أيضاً بأن الذات يجب أن يكون لها جذر. وإذا كان امتداد المصالح أمراً مرغوباً فيه ، إلا أن هذا الامتداد يكون عديم الجدوى إلا إذا كان أساسه قائماً في شخصية قوية وفي الإحساس الواعي لهذه الشخصية بذاتها الفردية . فإذا لم يوجد هذا الإحساس بالذات ، أصبح كل ارتباط للذات الإنسانية بطائفة واسعة المدى من المصالح أمراً لا قيمة له وانعدمت نتيجته . وخطأ أفلاطون هو أنه نسي الأساس في تصويره للبناء القائم فوقه ، وأنه في اتخاذه امتداد الذات الإنسانية هدفاً ، غاب عنه أنها يجب أن تكون قبل ذلك قد وطدت مركزها (١) . وفي كثير من الأحوال يكون صحيحاً أن العقل النافذ الذي لا يحس بفرديته هو الذي يسوى بين نفسه وبين مصالح واسعة المدى ، وأن الإحساس القوي بالشخصية ، حتى إذا اقترن بضيق في المدى ، فإن في مقدوره أن يذهب إلى حدود أبعد وأن يقيد العالم أكثر مما يقيد القيد الضعيفة . ومن الواجب أن نوفي بين البعثة أو الامتداد كما تمثل في النوع الأول وبين التركيز كما تمثل في النوع الثاني ، ويلبغ علينا أول كل شيء أن نعرف أنفسنا كأفراد مستقلين حتى نستطيع بعد ذلك أن نرتفع إلى ما هو أعلى من هذه المعرفة ، وأن نعرف أنفسنا كجزء من نظام أكثر

---

(١) يقول (تاتشب) Nettleship إن أفلاطون يهتم بفضائل « روح الجماعة » إلى درجة تنسبه أن « الجماعات لا ضمير لها » .

اتساعاً ، نخدم غرضاً أفسح مدى . هذه القدرة على معرفة أنفسنا كأفراد مستقلين  
هى التى يهدمها أفلاطون عندما يلغى الملكية والأسرة لأن هذين النظامين هما  
الأسس التى يقوم عليها أى إحساس واع بالذات الفردية .

يتضح من هذا أن إحدى نقطى الضعف فى شيوعية أفلاطون هى أنها ، بإلغاء  
أساس أى شعور بالذات ، تجعل من غير الممكن أن يوجد ذلك الشعور الصحيح  
بالذات الذى يريد أفلاطون أن يخرسه . إنها تنكر على الفرد حقاً يعتبر شرطاً لازماً  
للتفكير وعمله كمضو فى المجتمع يعبر عن مشيئة اجتماعية ، وذلك لأنها تحرمه  
بما يعتبر شرطاً ضرورياً للتفكير والعمل على الإطلاق ، وللتعبير عن أية مشيئة .

أما نقطة الضعف الثانية التى يمكن أن نبينها فى تحليل أفلاطون فهى أنه يشترط  
على الفرد ألا يسوى بين نفسه وبين أى عخطط أو هيئة أقل من عخطط الدولة ،  
وهذا شرط أعلى من أن يحققه الإنسان ، فكل فرد يقرن نفسه ، بل ويجب أن  
يقرن نفسه بعخطط أقل وبهيئة أضيق - ألا وهى الأسرة . تحقيق أن الدولة هيئة  
« كل واحد منا جزء منها » ، ولكنه تحقيق أيضاً أنها هيئة تضم هيئات ، وكل  
واحد منا جزء من هذه الهيئات . ذلك هو الدرس العظيم الذى يعلمه أرسطو .  
وصحيح أيضاً أن الدولة من إنتاج العقل - وأنها عقل متجسم فى منظمة لها كيان  
خارجى ، ولكن ليس صحيحاً أن وحدة الدولة هى نفس وحدة العقل للفرد ،  
أو أن العقل يجب ألا يتجسم إلا فى منظمة واحدة هى « الجمهورية الواحدة »  
لا تعجزاً .

هذا النقد الذى وجهناه إلى شيوعية أفلاطون يمكننا فهم معناه ومدى انطباقه  
فى وضوح أكثر إذا وضعنا أنفسنا فى وضع يقترحه أفلاطون نفسه واعتبرنا الدولة  
كائناً عضوياً - أو بعبارة أخرى إذا اعتبرناها كلاً مكوناً من أجزاء هى أعضاؤه

التي تعمل بلوغ هدف واحد(١) . ولقد اتخذ الجسم الإنساني نمطاً يمثل هذا الكل لأن أجزائه كلها هي أعضاء تعمل من أجل الحياة . وتطبيق نظام الكائن العضوى على الدولة شئ ضرورى وله قيمته ، فهو ضرورى لأنه يعطى فكرة صحيحة عن نوع الوحدة التي توجد في الدولة - وهو شئ له قيمته لأنه يربط مقاومة الأفكار التي تقرر أن وحدة الدولة هي شئ قانونى في جوهره وتماقضى في شكله . ولقد استمار الفكر السياسى الحديث من علم البيولوجيا فكرة عضوية عن الدولة عارض بها فكرة العقد القانونية التي كان يأخذ بها المفكرون من أمثال هوبز ولوك ، شأنه في ذلك تماماً شأن أفلاطون الذى استمد فكرة مماثلة من مبدأ التلولوجية معارضا بها فكرة السفسطائيين عن أن الدولة « شئ متواضع عليه » . وتأكيد الطابع العضوى للدولة كما يؤخذ به الآن وكما أخذ به أفلاطون من قبل هو أمر ينطوى على عدالة وفائدة . فالفكرة التعاقدية تخط من قدر الدولة وتجعل منها شركة تجارية تربط أعضائها ببعضهم بعضاً رابطة اختيارية بحته من المصلحة الذاتية . فكأن هؤلاء الأعضاء قد أودعوا أموالهم في مؤسسة سموها الدولة لأنهم رأوا أن هذا العمل يدر عليهم ربحاً ، فإذا ما اتضح لهم أن الأمر ليس كذلك - أو أنها لا تجزى « الرجل القوى » على حد تعبير السفسطائيين - كان في مقدورهم

---

(١) « عندما نتكلم عن الكائن العضوى فإنما نعى :

- أ - كيان حى يتكون من أجزاء مختلفة في النوع .
- ب - أن هذه الأجزاء ، نظراً لاختلافاتها تكمل بعضها بعضاً وتعتمد على بعضها بعضاً .
- ج - أن سلامة الكل تتوقف على سلامة أداء كل جزء لوظيفته الخاصة .

والدولة ليست كائناً عضوياً بل تشبه الكائن العضوى لأنها ليست كياناً جئانياً . بل هي كيان على - اتحاد بين عقول مختلفة لبلوغ هدف مشترك . غير أن هذا الكيان العقلى يشبه الكائن العضوى لأن بلوغ الهدف المشترك يتوقف على الأداء المتبادل لوظائف الأجزاء المختلفة » .

(س - ١٠٧ من كتاب « الفكر السياسى فى إنجلترا من هيربرت سبنسر إلى الوقت الحاضر - للدولف ) .

الإنسحاب من الشركة ، بل إنهم لا محالة فاعلون (١) . أما فكرة أن الدولة كائن عضوى فإنها على عكس ذلك تقرر أن الرابطة بين أعضاء الدولة هي رابطة حيوية لا اختيارية ، وأن وحدتها ليست من صنع الناس فيستطيع الناس فصلها ، بل هي نتيجة حتمية للطبيعة البشرية وللعاجات البشرية . وتقرر أيضاً أن أعضاء الدولة ليس في مقدورهم التخلي عنها كما أن أعضاء الجسم لا يستطيع أن تنفصل عنه ، وأن انحلال الدولة يعنى موتها بقدر ما يعنى موت أعضائها . وكما أن هذه الفكرة تربط الفرد بالدولة على اعتبار أنها خلاصة وجوده وثمره طبيعته ، فهي بالطريقة نفسها تربط الفرد بالفرد والمواطن بالمواطن .

وبما أن مواطنى الدولة هم أعضاء فى كل واحد ، فهم على هذا الأساس زملاء لبعضهم بعضاً ، وكما أن كل أعضاء الجسم تتألم إذا تألم واحد فيها ، فإن كل طبقات الأمة يصيب حياتها التدهور إذا تدهور حال طبقة منها (٢) . وعلى هذا يجب أن يتولى أقوى الأمة تعليم ضغائنها ومساعدتهم لأن ذلك هو الشرط الذى تتوقف عليه رفاهيتهم . وهكذا تعالو فكرة الصالح العام وفكرة الوحدة الحيوية على فكرة المصلحة الذاتية وفكرة العلاقة الموثقة بين أعضاء الدولة .

---

(١) قارن « آراء عن الثورة الفرنسية » تأليف بيرك . حيث يقول المؤلف « يجب ألا ينظر للدولة على أنها لاتعدو أن تكون اخفاة حول اشتراك فى تجارة للفلل أو البن أو القماش أو الطباخ ، أو أية مؤسسة من هذا الطراز الدنى ، يباشرها أصحابها لمصلحة مؤقتة ويحلونها إذا تراءى لهم ذلك » .

(٢) إن فكرة السكان العضوى كما تتمثل فى أفلاطون وأرسطو تطوى على عيب وهو أنها تفرض وجود أعضاء يعتبرون وسيلة لحياة الباقين ، ولا يساهمون فى هذه الحياة . ومع ذلك فإن أفلاطون يصل من فكرة أن الدولة كائن عضوى إلى نتيجة معينة هي أنه فى حالة السكان العضوى يجب أن يكون هناك تناسب بين الأجزاء بحيث يلائم كل عضو منها الضو الآخر وتلائم الأجزاء مجتمعة الكل الذى يتألف منها ، فلا ينمو أحد الأجزاء أكثر من اللازم فيضار كل جزء آخر — كذلك حال الدولة فيجب أن يكون هناك تناسب بين الطبقة والطبقة كما يجب أن تنسق كل الطبقات مع صالح الكل .

وتسيطر فكرة الصالح العام على أفلاطون ، ولهذا يفترض في حكام دولته صفة الشعور الصادق بهذا الصالح العام ، كما أن الوحدة في نظره أمر حيوى جداً . فيقول « ليس هناك خير أعظم من ذلك الذى يشد الدولة إلي بعضها بعضاً ويجعل منها وحدة » غير أن أفلاطون متهم بالمغالاة في الفكرة العضوية ، « وبأنه تطرف في توحيد الدولة » . فالنظرية العضوية الصحيحة عن الدولة يجب أن تعلم بأن صفة الكائن العضوى ، مع أنها تنطبق على الدولة إلى حد ما ، بل وتنطبق عليها أحسن من أية صفة أخرى ، إلا أنها لا تنطبق عليها انطباقاً كاملاً (١) . ففي المقام الأول ، إذا كانت الدولة كائناً عضوياً ، فإنها كائن تملك أجزاءه إرادة ، وتتطلب التعبير عن هذه الإرادة التى تملكها ، وهذا بدوره يكسبها حق الملكية الخاصة لأنها الوسيلة التى تستطيع بها ومن خلالها أن تعبر عن إرادتها . ويحىء بعد ذلك أن الدولة كائن عضوى تنتمى أجزاؤه إلى عضوية كائنات عضوية أخرى . ومثل ذلك أنهم أعضاء في أسرة ، والأسرة كائن قد يكون هدفه إضافياً بالنسبة لهدف الدولة ، ولكن لا يمكن التضحية به في سبيل هدف الدولة . وأى كائن عضوى كالأسرة يشبع حاجة حيوية في الطبيعة الإنسانية يجب ألا يحسه ما يقضى عليه بها بدا وجوده لأول وهلة خطراً على الوحدة العضوية للدولة . غير أن الحماس للدولة قد تملك أفلاطون وأصبح كالتاريخ لهم كل شيء ليس من الدولة (٢)

---

(١) إن أية نظرية عضوية قائمة كلية على البيولوجيا لا تلم بالناحية الأخلاقية للدولة كجسم يعتمد توجيه نفسه نحو فكرة الخير . أما فكرة أفلاطون العضوية فإنها تقوم على أساس المبدأ القائل إن لكل شيء سبباً نهائياً ، وهى تلم بهذه الناحية الأخلاقية . . ولهذا فإن صفة الكائن العضوى كما استعملها أفلاطون تغطى ناحية من نزاحى الدولة لا تنطبقها الصفة نفسها عندما استعملها هيربرت سبنسر .

(٢) في هذا الشأن كان أفلاطون متشياً مع روح إسبرطة حيث « لم يكن هناك أية هيئات اجتماعية بين الدولة والفرد ، أو أن أمثال هذه الهيئات كانت قد أصبحت مجرد وسائل آلية لتقسيم المجتمع إلى أقسام صفرى » . ولقد كان الوضع غير ذلك في أثينا . وسفرى فيما بعد أن أرسطو كان متشياً مع نظام أثينا .



والنار لا تستثنى في طريقها شيئاً ، ولهذا كان أفلاطون لا يطبق أية استثناءات تنعز سبيل الوحدة العضوية للدولة . وهذا الاتجاه العقلي ليس قاصراً على أفلاطون أو على المجال النظري ، بل إنه في فترات مختلفة من تاريخ العالم قد لعب دوراً عظيماً في الحياة الفعلية للجنس البشرى . ففكرة أن الدولة هي الكائن العضوي الوحيد الذي يجب أن يضع في سبيل جلالة بكل الكائنات العضوية الأخرى هي فكرة تميزها القرن السادس عشر كما تميزها جزء كبير من عصر الثورة الفرنسية . وقد يبدو من الشاذ أن نتحدث عن حركة الإصلاح الديني التي قامت في القرن السادس عشر على أنها حركة أفلاطونية ، غير أنها من إحدى النواحي تعتبر جزءاً من حركة عامة نحو مركزية الدولة اتجهت إلى هدم كل النظائر الأخرى غير الدولة أو إخضاعها إخضاعاً كاملاً وهي حركة تمثلت في رسولها لوثر وما كيا فلي . فمن ناحية هاجمت هذه الحركة نظام الكنيسة معاملة الانتقام من العصور الوسطى التي كانت قد جعلت من الدولة شيئاً تابعاً ، وذلك بأن أقرت لها بالمكانة العليا ، ومن ناحية ثانية قضت على الهيئات الاجتماعية القديمة التي كانت قائمة في العصور الوسطى كالتقاطعات وأقسامها في إنجلترا وأقامت بدلا منها مندوبين تعيينهم الدولة . وكذلك يلاحظ في الثورة الفرنسية نفس التأثير الذي تتميز به حركة تتجه إلى المركزية فقد حطمت ثورة ١٧٨٩ ذلك الحكم المطلق المأجور الذي تميز به العهد البائد ، ولكنها لم تتم بدلا منه إلا طغيان الجمهورية التي سحق كل شيء تحت أقدامه . أما الكنيسة وهي التي كانت للملكية الفرنسية قد حاولت دائماً أن تخضعها لتفوذها متدبرة في ذلك بما كانت . تسميه « حريات الكنيسة الفرنسية (١) » ، فإن « الجمهورية الواحدة التي لا تسجزأ » قد قضت عليها قضاء تاماً .

---

(١) يقصد بإبعاد الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية عن الموضوع الكامل للبابا .

والحجة التي استخدمت في تجريد الكنيسة من ممتلكاتها هي حجة لها دلالاتها ، وهي أن الكنيسة هيئة تشكل خطراً على وحدة الدولة بفضل ما لها من إيرادات (١) .

وهناك نقاويل مشكلة حيوية وهي علاقة الدولة بالهيئات الاجتماعية . ولقد شغلت هذه المشكلة عقول الناس في السنوات الأخيرة ، كما قيل الكثير عن الشخصية الحقيقية للجماعات ، وعن نشأتها التلقائية ونموها ، وعن حقوقها السكّانية فيها . وبما يتصل بهذا النقاش ويساعد على فهم أفلاطون أن نبين المكانة التي كانت للهيئات الاجتماعية في نظر القانون وفي المجال الواقعي في بلاد اليونان . لقد كانت هناك هيئات اجتماعية داخل المدينة اليونانية مثل العشائر والقبائل يرتبط أعضاؤها برابط العبادة المشتركة ، ويملكون الأرض وغيرها من العقار ملكية شيوعية .

يقول العالم فيلاموفتس عن هذه الهيئات :

« كل مجتمع من هذه المجتمعات هو كائن حي تستمر حياته ما دام أعضاؤه يستمدون الحيوية من شعورهم بما بينهم من مشاركة . وما الدولة نفسها إلا أوسع هذه المجتمعات وأكثرها شمولاً ، فإذا لم تحافظ على المجتمعات الأخرى التي تعيش إلى جوارها وتحمت نفوذها فإنها تهدم مبرر وجودها . والمواطن الفرد يشعر بأنه عضو في حلقات كثيرة بعضها أكبر وبعضها أصغر . والعنصر الحي الذي يكمن في كل من هذه المجتمعات يبرز نفسه لليونانيين في صورة إله ، أو بعبارة أدق ، إنهم يشعرون بأنه شيء إلهي لأنه حي ، وما دام حياً فإنهم في آخر الأمر يسمونه شخصاً .

---

(١) إن سياسة الحكومة الفرنسية نحو الكنيسة ، وسنها لقانون الهيئات في السنوات الأخيرة - يوضحان النقطة نفسها . قرننا تسير على تقليد أفلاطون هو معارضة وجود الهيئات ( إلا إذا سجلت ورخصت لها الدولة ) .

أما إنجلترا فإنها تميل أكثر إلى الأخذ بمبدأ أرسطو وتقبل وجود هيئات ومجتمعات كثيرة داخل الدولة .

ولهذا فرغم أن اليونانيين لم يصلوا إلى فكرة واضحة عن أن الهيئة الاجتماعية  
هى شخصية قانونية ، إلا أنهم اعتبروا الجماعة شخصاً ما دام لها إله تبده شأنهم فى  
هذا الأمر شأن أديرة الرهبان فى الصور الوسطى إذ كان كل واحد من هذه  
الأديرة يميز شخصيته بالقدس الذى ينتمى إليه . ولهذا فإن العشائر والقبائل القديمة  
فى آتيننا رغم فقدانها لطابع الجماعات القائمة على القرابة فإنها ظلت قائمة لأنها كانت  
أشخاصاً أو لأن إلهها كان شخصاً ، ولا يمكن القضاء عليها إلا بالقتل . وفى عهد  
كليثينيز عندما قسمت المدينة إلى أحياء فإن هذه الأحياء رغم كونها وحدات محلية  
مفتعلة فإنها سرعان ما اعتنقت عبادة خاصة وأصبح لكل منها أملاكه الخاصة وخزائنه  
الخاصة ، بحيث أصبح مجتمعاً حياً لا مجرد قسم إدارى ، وفى وضعه هذا كان يحتفظ  
بسجل للمواطنين ويختار قائمة المرشحين لمجلس الشيوخ ويؤدى كافة المهام الكثيرة  
التي كان على كل حى أن يقوم بها فى حياة أتيكا .

ويضاف إلى العشائر والقبائل تلك الهيئات الدينية التي تتكون لعبادة  
إله جديد أو ممارسة شكل جديد من العبادة فالإله ديونيسس له أتباعه ، وشعائره  
أورفي لها حلقانها . وأخيراً كانت هناك الجماعات الصناعية والتجارية التي تستطيع  
كل منها أن تكون هيئة تبتد إلهاً أو بطلاً دون أن تصبح نقابة خاصة ، وبهذا تصل  
إلى مستوى المجتمع الواسع . كل هذه حقائق لانكاد تبينها فى فلسفة أفلاطون ،  
ولكنها حقائق يعترف بها أرسطو فى نظريته فيتحدث عن رجال القبيلة ورجال  
الحى وهم يكونون هيئات تعتبر أجزاء أساسية فى الدولة ، كما يتحدث عن الأسرات  
والقرى على أساس أنها أعضاء تشكل فى مجموعها الدولة .

وكما أن أفلاطون ، بدافع قوى من شعوره بأهمية وحدة الدولة الوثيقة لا يقبل  
وجود أية هيئات أخرى ، فإنه أيضاً لا يطبق وجود عضو فرد لا يكون أدلة نخدم  
حياة الدولة . والخدمة الاجتماعية هى دليله الوحيد ، فليس هناك مكان فى الدولة

لأعضاء لا يتفهمون ، وكل عنصر من عناصر المجتمع يجب أن يجد لخدمة الدولة ، أما العنصر الذى لا يمكن تجنيده والذى لا يصلح للخدمة فهو عنصر « غير عادل » ويجب أن يزول . هذا الشعور بما للدولة على كل مواطن من حق كبير يفسر الكثير من ملامح ( الجمهورية ) . فهو يوضح موقف أفلاطون من ذوى الصحة الممتلئة : إنهم عاجزون عن خدمة الدولة والأفضل أن يموتوا . وقمة الكفاية فى مجال الخدمة الاجتماعية هنا أقوى من أن تحملها فكرنا الحديث ، كما أن هذا التطبيق للفكرة العضوية عن الدولة يبدو لنا انحرافاً ، فنحن نميل إلى القول بأن الدولة ، نظراً لكونها وحدة من الناحية العضوية ، فإن من واجبها أن تأخذ بيد الضعفاء من أعضائها وتعالج عيوبهم ونواحي القصور فيهم بالعلاج الذى تستمد من اكتمال حياتها المشتركة ، مؤمنة بأن حياة الكل سوف تكون أكثر ازدهاراً ورقة لأن أمثال هؤلاء الأعضاء ، وهم لا يسمزون عن الساهمة فى حياة الدولة بطريقتهم الخاصة ، قد وجدوا من الدولة عوناً ، وإعترافاً بكيانهم . أما أفلاطون فهو على النقيض من ذلك يقرر أن الدولة على اعتبار أنها كائن عضوى عامل ، فإن كل عضو من أعضائها يجب أن يعمل فى كفاية ويحمل نصيبه من الحمل ، وإلا فإن عليه أن يرحل . إن فكرة الوظيفة الخاصة بمجمله متشدداً فى موقفه ، فهو لا يقبل أن تؤثر الرحمة الزائفة فى صفة العدالة ، وكثيراً ما يتحدث عن « ذكور النحل » أو أولئك الذين يعيشون حالة على غيرهم واصفاً إياهم بأنهم آفة الدول القائمة فعلاً ، ولهذا فإنه يوطد العزم على ألا يكون لأمثال هؤلاء مكان فى دولته ، وهذا هو أساس دعوته إلى تحرير المرأة لأن هذا التحرير هو الوسيلة الوحيدة لتحويل جنس قصى عليه أن يعيش حالة على غيره إلى طائفة من النحل العامل . وهذه الفكرة أيضاً هى أحد الأسس فى معالجته للفن ، فالفن يجب أن يكون نوعاً واضحاً من الخدمة الاجتماعية ، ولهذا يجب أن يخدم غرضاً اجتماعياً واضحاً ، وأخيراً فإن هذه الفكرة هى أحد أسباب نظريته عن

الشيوعية ، لأن الشيوعية هى وسيلة من وسائل إزالة كل العوائق التى تحول دون تحقيق أكل الخدمات وكفئتها فى أعلى أجهزة المجتمع وأكثرها مسئولية (١) .

وفى ثورة أفلاطون على ما قد يوجد من تفرقة بين الحاكم والدولة يكاد أن يكون متصوفاً سياسياً . فهو كالتصوف يريد أن يندمج عاشق الكمال فى الهدف من هذا الكمال — الحاكم فى الدولة — اندماجاً كاملاً . ولكنه فى محاولة تحقيق هذه التسوية بين الحاكم والدولة إنما يقضى عليها . وهناك حكمة عميقة فى قول أرسطو : « إن وحدة الدولة التى يرغمها أفلاطون فوق أى شئ آخر ستكون أشبه بما ذكره أريستوفانيس فى ( السيمبوزيم ) عندما تحدث عن الماشقين الذين فى نشوة حبهما الطاغية يريدان أن يندجا اندماجاً كاملاً حتى يصبحا فرداً واحداً لافردين . مع أنهما فى هذه الحالة لا بد من أن يهلكا أو يهلك واحد منهما » .

إن الوحدة ، على أية حال ، ليست مبرر وجود الجماعة ، بل هى الصفة التى يجب أن تتوافر لدى الجماعة حتى تصل إلى هدفها — أما هدفها هذا فهو ازدهار حياتها واكتمالها — ازدهار يحققه ما تسهم به أجزاؤها المختلفة من مختلف المساهمات ، ولهذا يجب أن تحتفظ الأجزاء بما بينها من اختلاف واكتمال يحققه نشاط كل عضو فى مكانه اللائق . ولا شك أنه إذا لم تتوافر روح الجماعة ، أو الشعور بالوحدة لن نحصل على هذا النشاط ، ولكن من الناحية الأخرى إذا لم يكن ازدهار واكتمال الحياة هذا هو الهدف من روح الجماعة ، فإن تلك الروح لن تكون إلا شيئاً مظهرياً قليل الأثر . إن أفضل مجتمع هو ذلك الذى يذكر كل عضو من أعضائه أن من واجبه تجنيد نفسه لخدمته ، على ألا يغيب عن المجتمع فى الوقت نفسه أن من واجبه إراز كل طاقة وإيقاظ كل قدرة ممكنة فى كل

---

(١) من الأمثلة على أن أفلاطون كان شديد الحرس على تجنيد كل ملكة لخدمة الدولة أنه و ( القوانين ) يصر على تعليم الأولاد والبنات كيفية استخدام اليد اليسرى واليد اليمنى على السواء حتى يستطيعوا استعمال الأقواس والرمح فى أكثر ما يكون من كفاية دفاعا عن الدولة.

عضو من أعضائه ، لأن الروح الفردية هي الحقيقة الجوهرية ، ومن الأفضل للإنسان ، حتى إذا كان يفكر في الصالح العام ، أن ينصرف تفكيره إلى إبراز كل قوة كاملة في تلك الروح أكثر من انصرافه إلى تجنيد رجال للقيام بالخدمة الاجتماعية .

غير أن أفلاطون لا يمكن أن يكون متصوفاً سياسياً بكلية ، وليس من العدل تماماً أن نصفه برفع الوحدة فوق كل الأشياء . إن العدالة هي مثله الأعلى النهائي ، والعدالة تعني أداء وظيفة معينة ، وتتضمن نتائج عدة ، أولها حرية كل جزء في أداء وظيفته دون قيد ، ولهذا يتحدث أفلاطون عن الحكم قائلاً إنهم بالضرورة صناع الحرية ومن واجبهم ألا يحققوا من الأشياء إلا ما يؤدي إلى هذه الغاية . وكذلك تتضمن العدالة تلك السعادة التي يبعثها الشعور الواعي بأن الإنسان يواجه طاقته إلى الأهداف الصحيحة ، ولهذا يتحدث عن مدينة واصفاً إياها بأنها المدينة المؤسسة بقصد تحقيق سعادة كل أعضائها . وأخيراً فإن العدالة تتضمن الوحدة ، بمعنى وجود مخطط يؤدي كل جزء من أجزاء المجتمع داخل نطاق عمله الخاص حتى يحقق هذا المخطط ، ولهذا يتحدث أفلاطون عن رابطة الوحدة واصفاً إياها بأنها الهدف الرئيسي للشروع وأنها أعظم خير يسبب الدولة . غير أنه من الواضح أن الوحدة التي توجد من أجل تحقيق العدالة لا يعقل أن تقوم دون وجود فروق بين الناس ، بل يجب أن تكون وحدة بين أجزاء مختلفة تقدم بوظائف مختلفة .

والواقع أن كيان الدولة الأفلاطونية كله ، بطبقاته الثلاث المنفصلة ووظائفها المنفصلة ، يجعل أفلاطون متمشياً مع هذه الحقيقة . ولا شك أن أفلاطون يسلّم بالحاجة إلى الوحدة القائمة بين أجزاء مختلفة عن بعضها بعضاً ، أو قل الوحدة في الاختلاف ، ويجب أن نذكر أنه عندما يصر على الوحدة المطلقة التي لا يتطرق إليها الاختلاف فهو إنما يقصد الوحدة بين أعضاء جزء واحد من المجتمع لا وحدة الكل ، فيحصر تفكيره في الحكم (الحراس) وبهمه أن يظلوا متميزين عن غيرهم كجهاز الحكم بقدر ما يصر على

ألا يكون هناك أى تمييز بين الواحد منهم والآخر ، وعلى أن تعتبر هذه الطبقة الحاكمة والدولة شيئاً واحداً . ومن الناحية الأخرى يبدو أن الحكماء فى نهاية الأمر لا بد أن يصبحوا الدولة ، فالطبقة الثالثة سوف تخضع من الناحية العملية ، وتندمج طبقة الماعدين وطبقة الحكماء الكاملين فى شيوعية مشتركة وسيطر على المجتمع عندئذ طابع الوحدة التى لا يبدو فيها أى اختلاف . فإذ وضعنا هذه الحقيقة فى بؤرة تفكيرنا ، جاز لنا أن نشترك مع أرسطو فى اتهام أفلاطون بالتصوف السياسى . أما إذا ركزنا التفكير فى الجزء الأسبق والمخطط الأصلى ( للجمهورية ) فإننا سوف نصف التهمة بأنها من قبيل التجنى على أفلاطون ولا تستند إلى أساس .

والسألة هنا مسألة وزن ، ولكل دارس لأفلاطون أن يزنه على قدرة تصويره ..





الفصل الحادي عشر

أَفْطَاطُونَ وَدُولُ الْيُونَانِ



## الجمهورية كمثال أعلى

من السهل أن نفكر (الجمهورية) على أنها يوتوبيا ، مدينة في السحاب ، نسيج من صنع شمس غريبة يراه المرء ساعة عند المساء ثم لا يلبث أن يذوب في ظلمة الليل ، غير أن (الجمهورية) ليست مدينة لا وجود لها ، بل هي مدينة تقوم على أحوال واقعية ، ويقصد بها أن تشكل الحياة الواقعة ، أو على أية حال ، ترك فيها أثراً .

فهى في المقام الأول تستند إلى أحوال فعلية ، وتشتمل في الكتابين الثامن والتاسع على تحليل للذاتية اليونانية الموجودة يستعرض فيه أفلاطون الديمقراطية (١) والأليباركية في إسبرطة ، والديموقراطية في أثينا ، والحكم الاستبدادى في سرقسطة. وهذه المدن كلها في نظر أفلاطون مدن مريضة لا تجد فيها المعرفة نمواً طليقاً ويسودها الجهل بفن السياسة . وفي كل هذه المدن يزداد نمو العناصر الأخرى غير عنصر القوة العاقلة ، وهى عنصر الروح الذى يحرك الطمع والتراخ ، وعنصر الشهوة الذى يخلق النهم ويؤدى إلى الفرقة الاجتماعية . وإذا ما مزقت الأناية حياة المدن قامت في كل واحدة منها دولتان لدولة واحدة . وبعد أن يشخص أفلاطون المرض على هذا النحو تراه يصف العلاج ، ملخصاً إياه في سيادة القوة العاقلة وتدريبها على طرق المعرفة بالتعليم الفلسفى العلمى ، وتحريرها من نير الشهوة عن طريق نظام من الشيعية ، فإذا

---

(١) نوع من الحكم يستلزم الامتلاك كشرط للحصول على المنصب . [ المترجم ]

ما أتيت لتقوة العاقلة المدربة حرية العمل في ظل هذا النظام أمكن توحيد الدولتين في دولة واحدة . ولقد استند أفلاطون في تشخيصه للرض وفي شرحه للعلاج إلى حقائق فعلية . فالتدريب الذى يقترحه في الكتاب السابع هو التدريب الذى كان يقدم للطلاب في الأكاديمية فعلا . ونظام الشيوعية نفسه ، رغم تجاوزه كل حدود شاهدتها بلاد اليونان ، لا يعدو أن يكون امتداداً لعناصر عرفتھا اليونان سواء داخل حدودھا أو بين شعوب خارج الدائرة اليونانية . و ( الجمهورية ) ليست شيئاً مستنبطاً من مبادئ سابقة فحسب ، بل هي إلى جانب ذلك استقراء لحقائق الحياة اليونانية يصل منها أفلاطون إلى نتائج عامة .

وكا أن ( الجمهورية ) تقوم على أحوال واقعة فقد قصد بها أيضاً أن تؤثر في الحياة الواقعية . ومن المستحيل أن تقرأ ( الجمهورية ) أو ( القوانين ) إلى جانب رسائل أفلاطون الأصلية ، وعلى الأخص الرسالة السابعة ، دون أن نحس بأن الإصلاح السياسى هو الذى كان يشغل ذهن أفلاطون قبل أى شئ آخر .

وإذا كان أفلاطون قد اعتبر مثالياً سياسياً ، فقد تعمد أن يكون سياسياً واقعياً . بل لقد قيل دائماً ، كما سبق أن رأينا ، إنه لم يستطع الوصول إلى المثالية الكاملة لأنه كان شغوفاً بتحقيق مثله الأعلى إلى درجة لم تمكنه من تطبيق مبدأ الشيوعية في نطاق أوسع من نطاق طبقة الحكام للمدربين ، وذلك لأنه كان يأمل أن يحقق هذا البدأ فعلاً لو أنه قصر تنفيذه على تلك الطبقة . ونحن لا نريد أن نذهب إلى هذا المدى ، ولكننا نستطيع القول بكل تأكيد إنه نظراً لأن شيوعية أفلاطون كانت شيوعية طبقة واحدة فقط ، ولأن التلميم الذى كان يريده كان تلميماً قاصراً على عدد محدود من المواطنين ، فإن أفلاطون كان يؤمن بإمكان تحقيق هذا ، وذلك وبأمل أن يأخذ بهما فعلاً . وللمدينة التى يقوم بتأسيسها هي مدينة يونانية ، يقول أفلاطون : — « إننا

لا تحدث عن المستحيلات وإن كنا نقر أن تحقيق هذه الأشياء أمر صعب —  
ويقول أيضاً :

« سوف تهدف قوانيننا إلى أحسن الأوضاع ، لو استطعنا أن ننسها — ومع أن  
عن هذه القوانين أمر صعب إلا أنه ليس مستحيلاً » — ويقول :

« إن ما قيل عن الدولة وحكومتها ليس مجرد حلم . إنه صعب ولكنه ليس  
مستحيلاً . إنه سوف يتحقق إذا أصبح الفلاسفة ملوكاً أو أصبح الملوك فلاسفة .

فإذا ما وجد الفيلسوف وأطلقت يده في العمل أمكن تحقيق المثل الأعلى . ولهذا  
يقترح أفلاطون أن يبدأ خطته بإبعاد كل سكان المدينة فوق الماشرة من العمر « إلى  
الريف » ثم يدرّب الأطفال ذوى السذاجة البعثة على أساليب العدالة الثالثة (١) .  
غير أن أفلاطون له وجهة نظر أخرى تأخذ مكان الصدارة في نهاية الكتاب  
التاسع من (الجمهورية) . حيث يقول : —

« ليس للمدينة مكان إلا في الألفاظ لأنى لا تخيل لها مكاناً على الأرض » .  
ثم يستطرد قائلاً إن المدينة قد يكون مقامها في السماء كمثل لمن يريد أن يبصر ، ثم  
يشكل حياته وفق ما يبصر . والحق أننا يجب أن نفرق بين تحقيق المثل الأعلى كما  
هو في كيان مادي واحد ، وبين تحقيق المثل الأعلى في روحه كقوة تنفذ إلى كل  
المجتمعات (٢) . ولقد كان أمل أفلاطون في الوضع الأول مشوباً بالشك ، ولكن  
أمله في الوضع الثانى كان أكثر قوة . وفي مقدوره أن يتحدث عنه قائلاً :

---

(١) لهذه القطعة أهميتها لأنها تبين أن أفلاطون كان يفكر في مدينة يونانية فطرية ،  
ولي إصلاح هذه المدينة فعلاً . ويجب أن نلاحظ أن هذه القطعة تسمى في نهاية الكتاب السابع  
بعد وصف تلك الدراسات التي يجب أن تدرب الملوك الفلاسفة .

(٢) يسير الأستاذ آدم في طبعته لكتاب (الجمهورية) مع الرأى القائل إن هناك فرقا بين  
المدينة اليونانية أو المدينة اللدنيوية التي جاء وصفها في الأجزاء ٢ ، ٣ ، ٤ (التي تحتوي على =

« لا يهم أن يكون هذا الوضع قائماً أو أن يتحقق في يوم من الأيام » . إنه قد بقي من مادة الفكر ، ولهذا فإنه ليس بناء بالمعنى المادى ، ولكنه بناء شاده العقل ليقى إلى الأبد ، ويكفى أن يكون له وجود ، وأنه يظل موجوداً كقوثر في أفكار الإنسان وفضاله . ومن هنا ترى السبب في أن أفلاطون لا يهتم كثيراً بأن يكون مثله الأعلى شيئاً عملياً . إنه يبحث للوصول إلى مثل أعلى ولا يقصد إثبات أن الأشياء التى يبحث عنها يمكن أن توجد في عالم الواقع . إن الواقع لا يمكن أن يلحق بالنظرية في اقترابه من الحقيقة الكاملة ، والفعل لا بد من أن يتخلف عن الفكر ، وعالم الحقائق الذى نراه هو عالم توجد فيه مبادئ ، ولكنها مبادئ مقيدة بظروف تحددها من هذا الجانب ومن ذاك . وفى مقدور أفكارنا أن تسخطى هذه الظروف ، كذلك في مقدور عقولنا أن ترسم صورة للعالم كما يمكن أن يكون لو أتيح لمبادئ الحياة الإنسانية الصحيحة أن تعمل عملها في مجال طليق . هذه الصورة ليست حلاً .

صحيح أنها من قبيل الدركات العقلية ، أى أنها متحررة من الظروف التى لا بد للبادئ من أن تعمل فيها فعلاً ، والتى لا مناص من أن تحور هذه البادئ ، ولكن رغم التخلص من هذه الظروف ، أو قل رغم التخلص الفكر منها فإن للبادئ باقية ، والبادئ ليست أحلاماً ، بل هى أمور فعلية لا تقل في واقعيتها عن تلك الظروف ، بل إنها أكثر واقعية . فإذا ما جردنا هذه البادئ الخالصة وتصورنا ظروفها المختلفة وأكثر ملاءمة لعمل هذه البادئ ، ثم رسمنا صورة لما سوف تكون عليه تحت تلك الظروف ، فإننا نكون حاليين من ناحية ، ولكننا نكون

---

== أول تصوير للتعليم ونظام الشيوعية المقترح (وين المدينة السابوة التى قصد بها أن تكون مدينة للإنسانية جماء كما جاء وصفها في الأجزاء ٥ ، ٦ ، ٧ ، حيث يقترح أفلاطون حكم الفلاسفة ويصور التعليم للمرة الثانية. ويبدو أن هذا الرأى ذاتى، حكم الفلاسفة الذين تهربوا جيداً عن طريق العلوم والفلسفة هو جزء أساسى من مدينة أفلاطون الأولى (والوحيدة) التى تظل دائماً مدينة يونانية .

أبعد ما يكون عن ذلك من ناحية أخرى على شرط ألا تكون تلك الظروف التي تخلص منها تفكيرنا من النوع الحتمي ، وألا تكون الظروف الجديدة التي تفرضها من النوع المستحيل التحقيق . والمسألة كلها توقف على المجتمع الذي نعيش فيه ، فإذا استطاع المجتمع أن يتخلص بفكره من الظروف القديمة ويضع نفسه بفكره في الظروف الجديدة ، عندئذ يمكن أن يتحقق الحلم وتصبح مدينة الأحلام مدينة قائمة الكيان ، ولقد مرت على أفلاطون أوقات كان يأمل فيها أن يكون مجتمع عصره من هذا النوع . ولكن حتى إذا كان ذلك مستحيلا فإن الحلم كان له قيمته ، فمن الخير أن نكون قد تعلمنا التفريق بين الأشياء الجوهرية والأشياء العابرة في حياتنا ، بين المبادئ الخالدة وأشكالها المتغيرة . إننا نحيل إلى النظر إلى المجتمع الذي نعيش فيه في جملة — بأوضاعه الجوهرية وأوضاعه العابرة ، بمبادئه وظروفه — على أنه كل مسلم به يتساوى كل شيء فيه من حيث قيمته .

والحلم قد يسمو بنا فوق هذا للمستوى ويساعدنا على التفريق بين عناصر حياتنا المختلفة ، وبذلك قد يزيد من تمكنا فيها . ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، فإن الظروف الجديدة التي يتخيلها الفكر قد تصبح خيرية ، وقد يعيش الحلم كمؤثر من المؤثرات حتى إذا لم يتح له أن يصبح حقيقة قائمة . بل إنه قد يعيش كمؤثر يؤثر في أجيال من الناس الملقى عليهم بالفناء خلال فترة أطول من تلك التي يعيشها لو قدر له أن يصبح حقيقة . ومن المستحيل أن نقدر الأثر الذي أحدثته (الجمهورية) في التاريخ نتيجة لما خلفته في عقول الأجيال العديدة . ولكن قد نستطيع القول دون خوف من الزلل إن الأمر الذي تركته مدينة أحلام أفلاطون لم يكن أقل من ذلك الذي تركته مدينة إسبرطة التي كان لها وجود فعلي .

غير أن أفلاطون قد استبعد من تفكيره ظروفًا كثيرة ما زلنا نعتبرها من الأمور الحتمية ، وخلق بفكره ظروفًا أخرى ما زلنا نعتبرها أمورًا مستحيلة .

فاللكية الخاصة قائمة ، والأسرة لها وجودها ، والديمقراطية ما زال لها مكان .  
 والوضع الوحيد من الشيوعية الخاصة الذى عرفه التاريخ هو وضع طائفة اليسوعيين .  
 فى دولة باراجواى ، ولكنه لم يحدث مطلقاً أن تحول مجتمع متحضر أو طبقة من  
 الطبقات فى مثل هذه المجتمع إلى أسرة واحدة تشترك فى الزوجات والأطفال . لقد  
 كان ماركوس أوريليس إمبراطوراً لروما ، ولكن حتى فى عصره لم تكن  
 الإمبراطورية الرومانية تحت حكم الفلاسفة . إن مبادئ الحياة الإنسانية هى ، على  
 أية حال ، مبادئ يبنى أن تعمل بين أناس حقيقيين والطبيعة البشرية كما نعرفها  
 تتخذ من الشعور بالشخصية نواتها وسندها ، وهذا الشعور يتطلب الملكية ،  
 ويتطلب حياة الأسرة ، وينادى بأن يكون له صوت فى توجيه كافة قوى الرقابة الشعبية  
 التى يخضع لها . غير أن أفلاطون كان توافاً إلى الارتفاع فوق هذه الحدود ، لقد  
 تمسك بالمبادئ التى كانت دائماً وما زالت هى المبادئ الجمهورية لكل دولة ، وكان  
 يرى أن الدولة من إنتاج العقل ، وأنها وحدة عضوية لكل جزء من أجزائها  
 وظيفته ، ولكنه افترض أحوالاً تعمل فيها هذه المبادئ من الصعب أن نوافقها  
 عليها . فإذا كانت الدولة من إنتاج العقل فيبنى لهذا السبب ألا تنفصل إلى ثلاث  
 طبقات مستقلة تختص واحدة منها بتدريب خاص ويحفظ لهذه الطبقة التدريب  
 بوظيفة الحكم .

وإذا كانت وحدتها عضوية فإن هذا لا يعنى أن الأسرة لا بد من القضاء عليها  
 أو أن الملكية الخاصة يبنى أن تهتم . ويتحدث أفلاطون عن مرحلة من مراحل  
 تطور القوة الماقلة تحس فيها بقدراتها الجديدة فتستخدمها أو قل تلهو بها لممارسة  
 كل شئ ، كالكلب الصغير الذى يمرن أسنانه فى عملية تمزيق وتقطع كل شئ  
 دون تمييز . ولكنه هو نفسه كان قد بلغ مرحلة كانت فيها القوة الماقلة أكثر  
 قدرة وسيطرة من ذلك ولكنها مع ذلك ظلت هدامة . كان قد سما فوق كل



للعارضات لمبادئ الحياة الخالدة ، وفي قوة تمكنه من هذه المبادئ كان يصير إلى فرضها على العالم حتى يستطيع إتقانه . ولكنه لم يتبين بقدر كاف أن هذه المبادئ كانت تعمل خلال التاريخ كله مهما كانت الحدود التي تقيدها ومهما كان الإحساس بها ضعيفاً ، وكان ولوعاً أكثر من اللازم بأن يتخذ من الإحساس الواعي للفيلسوف بهذه المبادئ أساساً لهاجة كل ما حققته فيها مضى .

وقد لا يكون التاريخ « سيراً رتيباً معروفاً قضت به مشيئة الله » على حد قول المؤرخ يريك ، ولكنه على أية حال ( إن لم يكن فوضى كما نعتقد أنه ليس كذلك ) ميدان كانت المبادئ الجوهرية للحياة الإنسانية تعمل فيه بانتظام طوال الأزمنة المعروفة لنا ، وإن لم يتصف عملها هذا بالكمال . وإذا كان هناك شيء اسمه الوحدة العضوية ، فهناك أيضاً ما يسمى النمو العضوي . غير أن النمو ، بمعنى نمو الشجرة ، لا يمكن أن يكون له وجود في الشؤون الإنسانية ، فإن كل نظم الإنسان ، كما قال عنها أفلاطون ، هي من خلق عقول الناس ومن إنتاجها .

ومع ذلك ففي مقدورنا أن نتحدث عن النمو إذا انصرف تفكيرنا إلى أن عقولنا تخلق الأشياء في بطء وبعد تجربة دون أن تركز تفكيرها إلا في أهداف قريبة ، وأن تلك النظم التي تخلفها عقولنا تكون لنفسها أهدافاً جديدة وتشكل نفسها شيئاً فشيئاً وفق مخطط حياتنا العام ، وبذلك تتجاوز حدود الأهداف القريبة إلى أهداف أخرى أبعد مدى . فإذا سمينا مثل هذا النمو نمواً عضوياً نظراً لما بينه وبين نمو الحياة العضوية في عالم الطبيعة من وجوه شبه رغم ما بينهما من نواحي اختلاف ، إذا قلنا ذلك فإننا نستطيع القول إن أفلاطون لم يحسب حساباً لنمو النظم الإنسانية نمواً عضوياً . فهو لم يسلم بما حدث من تطور فيما مضى من الزمن ، بل كان يرى أن ذلك التطور لم يكن إلا تمهوراً لثل أعلى محدد ، لا تطورا في نمو مثل أعلى ، كما أنه لا يسلم بأن التطور سوف يستمر في المستقبل ، وسوف ينشأ عنه اتساع وسمو

حتى في المثل الأعلى للفيلسوف . إن مثله الأعلى من النوع الثابت على حالة واحدة الذي يجب « أن يظل على شكله الأصلي دون إدخال أى تجديد عليه » . ومع ذلك يجب أن نذكر أن أفلاطون عاش في باكورة الدنيا ، في عالم يوناني كان ينظر إلى الابتكرات السياسية التي يتكرها المقتنون والابتكرات الفنية التي ينتجها النحاتون على أنها أشياء صيغت وفق نمط خالد من الصدق والجمال . أما نحن فقد مرت علينا القرون ، وإذا كان أفلاطون قد بالغ في فكرة الخلق والابتكار ، وفي إيمانه بأن المثل الأعلى يجب أن يكون خالداً لا يتغير ، فإننا أيضاً ربما نكون مبالغين في فكرة التطور وفي الإيمان بأن الأشياء لا بد من أن تتحرك .

إن الأشياء لا تتحرك إلا إذا دفناها إلى الحركة بفعل أفكارنا وبمجهود إرادتنا ، ويجب أن يكون هناك مثل أعلى يوجه هذه الأفكار وهذه الإرادة . ولا شك أن الحياة السياسية هي مجال الخلق لا مجال التو ، وأنها تموت إذا لم يتوافر لها أصحاب المثل العليا ، ويهيئها الركود إذا لم توضع أمامها صور نظم جديدة تستطيع أن تحقق فيها المبادئ التي تقوم عليها ، سواء كانت هذه النظم من نوع نظام الملوك الفلاسفة الذين يعيشون عيشة الشيوعية الراهدة كما تصورها أفلاطون ، أو كانت نظاما ديمقراطيا أقرب إلى الكمال من الديمقراطية الحالية ، تحكم الرقابة على وسائل الإنتاج والتوزيع والتبادل .

### الحكم على الدول القائمة في ضوء المثل الأعلى

رأينا أن المثل الأعلى ( للجمهورية ) ليس مثلاً أعلى بمعنى أنه منفصل عن الواقع ( ولا يوجد مثل أعلى حقيقي أوله قيمته يتصف بهذا الوصف ) ، بل إنه مثل أعلى بمعنى أنه عرض لما تكون عليه حال الدول القائمة فعلاً لو أنها تمتعت تماماً مع تلك القوانين الجوهرية للطبيعة البشرية . وهي القوانين التي تقوم على أساسها هذه الدول حتى في وضعها الحالي وإن لم يكن أخذها بها كاملاً .

وبما أن اللث الأعلى الأفلاطونى متصل بمالم الواقع فقد أصبحت له قىة فلية  
عملية ، فهو لا يقتصر على معاونة القدرة التقنية العملية بإيجاد هدف يمكن أن تمشى  
معه الحياة الواقعية ، بل إنه إلى جانب ذلك يساعد القدرة العقلية المجردة بإيجاد  
مستوى أو معيار يمكن فى ضوءه الحكم على الحياة الواقعية . يقول أفلاطون :

« إن البحث فى طبيعة العدالة المطلقة يقصد به الوصول إلى مثل أعلى حتى يستطيع  
الناس أن يحكموا على حالتهم الراهنة وفق المستوى الذى يبرزه هذا اللث الأعلى ،  
وعلى حسب درجة التشابه بين حالتهم وبينه » .

وهذه وظيفة من أعظم وظائف اليوتويات المثالية كدولة أفلاطون — ففى إذا  
استعصى تحقيقها فإنها رغم ذلك تمكننا من فهم الواقع ، وهى تبين لنا المعنى الحقيقى  
للدولة كما هى بأن توضح لنا كيف تكون الدولة لو اكتمل لها تحقيق مبادئها  
الكامنة . فى مثل هذه الناحية المثالية فقط يمكن فهم الدولة ، لأننا إذا لم نأخذ فى  
اعتبارنا إلا الظواهر التى تمثل فيها عمل الدولة فعلا فإننا حقيقة نستطيع أن نجمع  
عددا من الحقائق عن الدولة ، ولكننا لا نستطيع فهم أسباب وجودها أو المعنى  
الذى تنطوى عليه وظيفتها . وبهذا المعنى يجب أن تبحث النظرية السياسية فى اللث  
المليا بصفة مستمرة . يجب أن نتناول ما يمكن أن تكون عليه الدولة أكثر من  
تناولها لحالتها الراهنة حتى نستطيع أن نفهم هذه الحالة الراهنة ، يجب أن نفحص  
ماهية الدولة السليمة ، أو الدولة «الصحيحة» كما يسميها أرسطو ، والدولة الصحيحة  
يجب أن تكون دولة مثالية ، لأن أية دولة قائمة فعلا لا بد أن تكون ناقصة  
ومنحرفة بمضى الشيء . ومن الضرورى أن تجرد النظرية السياسية شكل الدولة  
من المادة التى تحيط بها تماماً كما مجرد علم الهندسة شكل الخط المستقيم من  
المادة الصلبة التى يرسم عليها . وفى طبيعة الأشياء لا يوجد خط مستقيم ذو بدو واحد ،  
كما لا توجد دولة مثالية . غير أن إقليدس افترض وجود مثل هذا الخط ، وكذلك  
افترض أفلاطون وأرسطو وجود مثل هذه الدولة ، على أساس أن هذا الافتراض

هو الشرط الذى يجب أن يتوافر فى العلوم ، وهى التى تعتبر رغم ذلك علوماً لأنها تسير على افتراض أشياء « لا وجود لها » ، بل إنها لا تعتبر علوماً إلا لأنها تسير على مثل هذا الافتراض .

وفى الكتابين الثامن والتاسع من (الجمهورية) يحاول أفلاطون أن يحكم على الدول القائمة ويزنها تبعاً لدرجة تحلفها عن اللئل الأعلى ، وحكمه على تلك الدول يأخذ شكل الوصف لما يتصور اللئل الأعلى من فساد فى مراحل متعاقبة . ومع أن الوصف يأخذ شكلاً شبه تاريخي ، إلا أن أفلاطون لا يحاول أن يتبع فيه تسلسلاً تاريخياً ، فهو لا يتخيل أنه حدث فعلاً أن وجدت فى مبدأ الأمر دولة مثالية ، أو أن نظام المراحل الذى يصقه يمثل سلسلة تاريخية . بل يرسم صورة منطقية استنتاجية لكيفية سير الفساد لو فرضنا أننا قد بدأنا بالدولة المثالية التى هى إنتاج كامل لعقل كامل ، ولو فرضنا أيضاً أن التدهور الذى يصيب الدولة يبدأ من داخلها ، ولا يكون نتيجة فعل مؤثر خارجي . وللبداً الذى يرتكز عليه أفلاطون فى تصويره كله هو البداً القديم الذى يقرر أن الدولة من صنع العقل ، وأن العقول إذا ما توالى تدهورها فإن الدول التى تصنعها هذه العقول لابد أن تتحول على التوالى إلى أنواع أردأ . وهذا التوالى منطقي ، والبداً بالدولة المثالية هو ما يسميه أرسطو سبقاً من حيث « الطبيعة » (أو الفكرة) لا من حيث الزمن . وكما أن التكوين المنطقي للدولة كما شاهدنا من قبل قد أدخل فيه كل عامل سيكولوجي بعد الآخر لا فى تعاقب زمني بل فى تعاقب حسب الأهمية ، كذلك نشاهد الآن كيف تتدهور الدولة إذا ما زال منها عامل سيكولوجي بعد الآخر ، حسب الأهمية أيضاً . وكما أن عامل القوة الماقلة كان آخر عامل يضاف عند بناء الدولة ، كذلك يكون هذا العامل هو أول ما يسحب من الدولة فى الوضع العكسي ، ويحيىء بعد هذا أن تعتمد الدولة مرحلة بعد مرحلة على عناصر سيكولوجية أقل وأردأ حتى ينتهى بها الأمر إلى حكم الظنيان حيث

لا تتمد إلا على الشهوة ، بل وعلى أسوأ عنصر من الشهوة . ولكن إذا كان من الخطأ أن نصف تصور أفلاطون هذا بأنه ذو مقصد تاريخي ، فمن الواجب ألا تنكر عليه علاقته بالتاريخ . وذلك لأن هذين الكتابين من ( الجمهورية ) قد وصفا بأنها أول محاولة للوصول إلى فلسفة التاريخ (١) ، وأنهما إذا لم يكونا تاريخاً فهما يفسران التاريخ ، ويبينان السبب في أن التاريخ ليس سجلاً لفكرة بالغة حد الكمال عن الدولة بل هو سجل يشمل الانحرافات المختلفة التي تتورث هذه الفكرة . وكذلك يبينان أن التاريخ لم يكن من صنع العقل الكامل للإنسان وهو يعمل في حالة تراجيد سليم بين أجزائه ، بل من صنع أجزاء من العقل كل منها معزول عن الأخرى . ولا شك أيضاً أن تفكير أفلاطون كان يتضمن أن الدولة للثالية ، على اعتبار أنها موجودة في طبيعة الأشياء ، فإنها تخضع لقوانين التغير التاريخي ، فهي تعرض للتضخم والنفو ، كما أنها ليست بنأى عن قانون الانحلال الذي يؤدي بها إلى الانهيار النهائي . إن قانون التدهور كما يلاحظ في النباتات ، يؤثر أيضاً في الإنسان ، ولا شك أن الذرية الأردأ لا بد بمرور الوقت من أن تنتج دولة من طراز أردأ . ولهذا فإن أفلاطون يعلم بأن الدولة للثالية سوف تتغير ، وإذا ما تغيرت في سلسلة منطقية من المراحل فإنها تتغير بالطريقة التي يصفها . ويوجه أرسطو نقده إلى أفلاطون من وجهة نظر تاريخية ويقرر أن الدساتير في واقع الأمر لا تتغير وفق التسلسل الذي يضعه أفلاطون ، فالأليجارية لا تتحول دائماً إلى الديمقراطية ، كما أن الديمقراطية لا تتحول دائماً إلى الحكم الاستبدادي . ففي الحياة الفعلية قد يتحول الحكم الديمقراطي إلى الأوليجارية أو إلى الحكم الاستبدادي . والإجابة على هذا التقدير هي أنه من ناحية خارج عن الموضوع لأن أفلاطون لم يكن كاتباً للتاريخ ولم يحاول أن يستنتج منه نتائج عامة ، ومن ناحية أخرى فإن التعاقب الذي

---

(١) من ٢٩٩ من كتاب ( Lectures ) تأليف نيتلشيب Nettleship .

تحدث عنه أفلاطون يمكن الدفاع عنه حتى من وجهة النظر التاريخية ، إذا أغفلنا الحالات الشاذة وأخذنا في اعتبارنا القاعدة العامة للتغير الدستوري . صحيح أنه حدث في مجرى التاريخ الفعلي اليونان أن قام حكم استبدادي بين الأليجارية والديموقراطية ، وأن الحكم الاستبدادي كان تمهيدا للديموقراطية ، ولو أنه حدث أيضاً أن تحولت الديموقراطية إلى الحكم الاستبدادي كما كان الحال في سرقسطة إبان القرن الرابع ، كل هذا صحيح ، ولكن الولايات الإيطالية في العصور الوسطى سارت وفق التعاقب الذي وصفه أفلاطون فكان الاتحاد الأليجاركى ينهار أمام الديموقراطية الشعبية أو يسمح لها بالاشتراك في الحكم ، وفي كل من الحالين كان يظل هناك انقسام حاد بين الطبقات يكفي لأن يشل الدولة ويؤدي في النهاية إلى قيام حكم استبدادي على أو مستر (١) .

وهكذا ترى أن هناك مسحة تاريخية في الكتائين الثامن والتاسع من (الجمهورية) . ومع ذلك فإن أفلاطون بوجه عام لا يشغل نفسه بمشاكل من صنع التاريخ أو بتفسير الكيفية التي صارت إليها الأمور على مر الزمن حتى انتهت إلى وضعها الحالي .

بل إنه يأخذ قطاعاً في وضع الأشياء كما هي خلال فترة معينة من الزمن في العصر الذي عاش فيه ، ثم يقارن على ضوء مقياس دولته المثالية ما تصف به العناصر المختلفة لهذا القطاع من قيم مختلفة . وهدفه من كل هذا يبدو واضحاً

---

(١) أشار (لوتسلاوسكى) إلى أن أرسطو يستخدم نظرية أفلاطون في التغير الدستوري رغم نقده لها . ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن وصف أرسطو نفسه للتغير الدستوري ليس تاريخياً ، بل هو منطقي كوصف أفلاطون . فهو يبدأ بالملكىة وهي الدولة التي تمثل فيها فضيلة الرجل الواحد . ثم يصور تعاقباً قائماً على أسس أخلاقية ، إذ تيجى الأرستقراطية ثم الأليجارية ثم الحكم الاستبدادي ثم الديموقراطية . وهذا التعاقب لا يقوم على أسس تاريخية تجريبية بل على مفاهيم أخلاقية سابقة .

في عبارة قالها بين الجد والدعابة يدين بها الحاكم الطاغية على أنه أسوأ من حاكم الدولة الثالثة تسعاً وعشرين وسبعائة مرة . غير أننا نظن أيضاً أن له هدفاً آخر . فأفلاطون رجل عملي دائماً ، وحتى في الوقت الذي يكون فيه هذا المثل الأعلى مستخدماً كقياس من حيث التفكير النظري فإنه يعمل إلى أن يصبح هدفاً للتفكير العملي . وتصور أفلاطون للتغير والفساد الذي يتور الدستور إنما يشير إلى الوسيلة الصحيحة لإصلاح الدول الفاسدة وإرجاعها إلى مستوى المثل الأعلى . ففساد الدولة يعني دائماً فساد أخلاق مواطنيها ، والدول تنتهي إلى الوضع الذي هي فيه بفعل ذلك الطراز من العقل الذي تمثله . فالدولة المثالية إنما تصف بهذا الوصف لأنها تمثل طرازاً من العقل يتحقق فيه اتساق كامل بين الملوك ، والدولة الفاسدة تصف بالفساد قلة أو كثرة لأنها تمثل طرازاً من العقل اختل فيه هذا الاتساق قلة أو كثرة . ولكن إذا كان الأمر هكذا فإن الأمل الوحيد لإصلاح الدولة هو إعادة اتساق الملوك في عقول أعضائها . فالإلجائية مثلاً لا يمكن إصلاحها إلا بتسقيج جديد يكبح جماح عنصرى الشهوة والرغبة في الاستعواذ ويصدهما إلى مكاتهما الصحيح . غير أن هذا التسقيج الجديد لا يتم إلا بالتعليم . وهكذا تبرز النتيجة العملية من تصور أفلاطون للتغير والفساد الذي يصبب المستور ، وهي أن التعليم هو ، دون غيره ، السبل الوحيد إلى الإصلاح السياسى . وليست هناك أية فائدة ترجى من إصلاح الأجهزة الدستورية ( وهنا ينفذ أفلاطون مقدماً حجة أرسطو التي جاءت في الكتاب السادس من « رجل السياسة » ) . إن للصلح الصحيح هو ذلك الذي يجعل من زملائه المواطنين رجالاً أفضل (١) .

---

(١) يلاحظ أن النقد الذى يوجهه أرسطو إلى مخطط أفلاطون الشيعى (أنه مقلدة في تغيير أجهزة الدولة ) كان يمكن أن يوجهه أفلاطون في كثير ( أو قليل ) من المداخل ، إلى مخطط أرسطو في الإصلاح الدستورى .

غير أن الهدف الأقرب والأكثر وضوحاً في الكتابين الثامن والتاسع من (الجمهورية) هو الهدف الذى أوحى إلى أفلاطون فى الأصل بتكوين الدولة المثالية فى الكتاب الثانى . ذلك أن الأمر الذى دفعه إلى إقامة دولة مثالية هو الرغبة فى كشف الطبيعة الحقيقية للعدالة . وكان يرى أن العدالة إذا ما درست بصورتها للكبرة فى الدولة المادلة فإنه يمكن فهمها بصورتها للصغرة فى الرجل العادل . وبالطريقة نفسها كان مضطراً إلى وصف الدول التى لا تصل إلى مستوى المثل الأعلى بدافع من رغبته فى الكشف عن طبيعة الظلم ، وهو يقرر أيضاً أن الظلم إذا ما درس فى نطاقه الواسع متمثلاً فى الدولة الظالمة أصبح من الأسير أن يفهم فى نطاقه الضيق متمثلاً فى النفس الفردية . ولهذا فإنه عند دراسة مراحل الفساد الأربع المتعاقبة التى تتورث الدولة المثالية - وهى الديمقراطية والأليجاركية والديموقراطية والحكم الاستبدادى - فإنه ينبع فى منطق دقيق نفس النظام الذى تجرى بمقتضاه الأمور فى كل حالة - فيصور أولاً كيف ينشأ الطراز الفاسد من الدولة ويذكر خصائصه ، ثم يصف نوع الأخلاق الفردية الذى يقابله هذا الطراز الفاسد من الدولة والذى تنشأ عنه الدولة الفاسدة (١) . وليس هذا كل شيء ، فإن الهدف النهائى لأفلاطون فى (الجمهورية) لم يكن الكشف عن طبيعة العدالة والظلم فحسب ، بل كان يهدف أيضاً إلى تقرير ما إذا كانت العدالة هى السعادة والظلم هو الشقاء . وللوصول إلى هذا الفرض كان لزاماً عليه أن يصف المستويات المختلفة للدول الظالمة والظالمين من الناس مع الإشارة المستمرة إلى ما يقترن بكل حالة من سعادة أو شقاء . وبهذا

---

(١) كون أفلاطون يتناول الدولة أولاً ثم يتناول الأفراد وعرضه للموضوع ، يجب ألا يخفى عنا أنه من حيث العلاقة بين الأسباب والنتائج يحى الفرد أولاً ثم الدولة فالدولة هى كما هى لأنها تألف من تألف من الأفراد . والدول كالأفراد تنمو بفعل الأخلاق الإنسانية ، وهكذا يفرض أفلاطون كما يفترض هربرت سبنسر أن طابع الكل يتوقف على طابع الأجزاء . فإذا ما وجدت الديمقراطية فى عدد كاف من الناس نشأت دولة ديموقراطية .



يكون عند إكمال الحصر على استعداد المقارنة بين المرحلة النهائية من الظلم وبين  
المثل الأعلى للعدالة ، وليان الفرق بين السعادة النسبية التي تصاحب حياة العدالة  
الخالصة وبين العاسة النسبية التي تفتقر بحياة الظلم البحت .

ومن وجهة النظر هذه فإن الأسلوب المنتج الذي اتبعه أفلاطون يكتسب دلالة  
جديدة ، فهو يتتبع خطوة بعد خطوة عملية التدهور من مرحلة إلى مرحلة ، وهذا  
يوضح أكثر فأكثر تلك الهوة التي تفصل بين أول التدهور وآخره ، وكلما انتقلنا  
من مرحلة إلى المرحلة التي تليها أصبحنا على بينة من العمق الذي نتحدر إليه ، وتبدأ  
لقبول الحكم التهاى أن الرجل الظالم كل الظلم يقف دون الرجل العادل كل العدل  
بأربع مراحل على الأقل ، « وأن بين الرجلين بوناً شاسعاً من حيث اللذة  
والألم (١) » .

وما مدام هذا هو الفرض من تصور التغير والفساد في الدستور فإن ذلك  
يستتبع أن يكون أساسه سيكولوجياً بنفس المعنى الذي لوحظ عندما أقام أفلاطون  
دولته المثالية على أساس سيكولوجى . فالدولة المثالية ترتكز على اتحاد متناسق بين  
العناصر الثلاثة وهى القوة العاقلة والروح والشهوة ، على أن تكون السيطرة فيه  
للقوة العاقلة : والشكل التالى للدولة يقوم على اتحاد أقل تناسقاً تفقد فيه القوة العاقلة  
مكانتها الصحيح ، وتنقل فيه السيطرة إلى الروح وهى العنصر التالى للقوة العاقلة .  
أما الأشكال الثلاثة التالية — وهى الأليجاركية والديمقراطية والحكم الاستبدادى  
— فكلها تقوم على سيادة عنصر الشهوة وما يترتب على ذلك من عدم انسجام بين  
عناصر النفس ، كثرة أوقلة . وإذا كان عنصر الشهوة يؤدي على هذا النحو إلى

---

(١) من الأغراض الأساسية لتصوير التغير الدستوري في ( الجمهورية ) أنه يمثل مسألة  
النفس البشرية التي تعاني من الفساد وتتحدر إلى الظلم . ومن هذه الناحية تشبه ( الجمهورية )  
رواية ماكيت لشكسبير .

قيام ثلاثة أشكال مختلفة من الدولة ، فلا بد من أن تكون هناك ثلاثة أشكال أو مستويات مختلفة من الشهوة . وبين أفلاطون أن هناك مثل هذا الاختلاف . ففي المقام الأول يجب أن تفرق بين الشهوات الضرورية التي يعتبر إضباعها نافعا وبين الشهوات غير الضرورية التي لا تنتج خيراً ، بل قد تنتج شراً في بعض الأوقات . وشهوة الطعام وضرورات الحياة بوجه عام هي من شهوات الطائفة الأولى ، وهي التي يمكن اعتبارها حافزاً على الإنتاج وتسمى شهوات الاستحواز . أما الطائفة الثانية فتدخل فيها شهوة الطعام الفاخر وكافة الكماليات بوجه عام ، والشهوات التي من هذا النوع تحفز على الاستهلاك ويمكن تسميتها شهوات الإسراف . وهكذا يوجد أساس للتفريق بين الأليجارية والديموقراطية ، فالأولى تقوم على أساس الشهوات التي تدفع إلى الإنتاج ، والثانية تمثل إلى جانب الشهوات التي من هذا النوع تلك الشهوات التي تحض على الإسراف . ومن الممكن أن نعتبر الحكم الاستبدادي ذلك الحكم الذي يعتمد على شهوات الإسراف دون غيرها . غير أن أفلاطون يشعر أن لهذا النوع من الحكم طبيعة خاصة تستلزم تحليلاً أكثر لعناصر الشهوة ، ولهذا نراه في بدء الكتاب التاسع ( الجمهورية ) يعلنا أن تفرق بين الشهوات الشرعية أو الطبيعية وبين الشهوات غير الشرعية أو غير الطبيعية . والطائفة الأخيرة هي شهوات الحيوان الوحشي الكامن فينا ، وهي تختلف عن شهوة الكماليات في أنها حيوانية وليست إنسانية .

وفي مقدورنا معرفة طبيعتها من الأحلام التي تراودنا ليلاً عندما نستسلم للنوم دون أن نهدي نفوسنا بالتأمل ، فتقلق مضاجعنا صور الاختباء والجريئة ، «وتصحو في أثناء نومنا تلك الطبيعة الحيوانية الجامحة الكامنة في كل واحد منا ، بل وفي الفضلاء من الناس (١)» . وإذا جاز لنا أن نصف شيئاً حيوانياً بأنه إنساني ،

---

(١) ويمتطرد أفلاطون قائلاً إننا لو انصرفنا إلى التأمل الصحيح قبل الاستسلام إلى النوم فإن التفكير السديد يكون نشيطاً في الأحلام وعندئذ نصل إلى الحقيقة . وربما كان لبسبليوس يقصد شيئاً من هذا القيل عندما يتحدث عن ذكرى السلوك السيء وهي كتاب قطرة قطرة أمام القل أثناء النوم ، وبذلك تصل الحكمة التابعة من الألم إلى الناس دون أن يدروا . (انظر ١٨٠ وما بعده من قصيدة أجا ميمون ) .

ولابد لنا من أن نفعل ذلك إذا كان هذا الشيء موجوداً فتماً جميعاً ، إذا فعلنا ذلك فإن هذه الطبيعة الحيوانية هي عنصر الطبيعة الإنسانية الذي يتلوه الحكم الاستبدادي ، والذي يخلق بدوره ذلك النوع من الحكم .

ونمة عامل آخر يدخل في شرح أفلاطون لقيام الدول المتحررة ، ألا هو مبدأ الإفراط والقصاص العادل الذي لا مناص من أن يترتب عليه . فكل دولة من هذه الدول بدورها تنمى في المبدأ الذي تسير عليه بحيث ينقلب عليها ، ( ويهلكها ذلك الذي كان يفضيها ) . فالأليجارية تسير وراء الثروة حتى تقضي الثروة عليها ، والديمقراطية تسير وراء الحرية حتى تدمرها الحرية (١) . يقول أفلاطون : « إن الزيادة المتطرفة في أي شيء كثيراً ما تؤدي إلى رد فعل في اتجاه عكسي ، وهذا لا يصدق على الفصول وعلى الحياة الحيوانية والنباتية فحسب ، بل يصدق قبل كل شيء على أشكال الحكومة » . وهذا وجه من وجوه قانون الانحلال الشامل الذي يؤثر في النباتات والحيوانات والمدن التي يشيدها الناس . وكلما تهادى عنصر واحد من عناصر الدولة في الأخذ بمبدأ يفرد به ، بعد عن العناصر الأخرى ، وهنا يحدث الانقسام ، والانقسام هو خالق الفتنة وهو أقوى أسباب التغير السياسي الذي يبدأ في صورة قلقلة تنتاب تناسق الدولة ، وينمو كلما زادت هذه القلقلة . ففي الأليجارية مثلاً ، إذا زاد الأثرياء ثراهم وأكثروا حقوق الملكية فإن الفقر يزيد من تلقاء نفسه وبالنسبة ذاتها ، وتبدأ الطبقة الكادحة في التثبث بأن الإنسان هو الإنسان ولا يضيره أن يكون فقيراً .

---

(١) ثارن ما قاله حكسير في النظر الثاني من الفصل الأول في رواية .

#### Measure For Measure

« إن النخلة يعقها الحرمان الكثير ،

والجمال الضيق يضيق إذا جافنا فيه الاعتدال ،

طماننا تظلم للشر فتشرب منه حتى تموت ،

كالجرذان الجائعة تلهم وتلهم حتى تهلك .

وهكذا ينمو الوعي الطبقي وتبعه الحرب الطبقة ، وإذا ما توافرت ظروف الثورة كان اندلاعها سهلاً . إن الجسم إذا ما انحطت قواه أصبح عرضة للمرض لأسفه الأسباب . وهكذا شأن الثورات فهي قد تشب لظروف هيئة ولكنها تنتج في حقيقة الأمر من أسباب خطيرة (١). ومن الواضح أن أفلاطون بهذا الأسلوب من التفكير يصل إلى ما يشبه التفسير الاقتصادي للتغير الدستوري ، فهو يؤمن بأن التغيرات في توزيع الثروة من شأنها إحداث تغيرات سياسية . وإذا ما اضطربت الشيوعية الثالثة التي تختص بها الدولة الثالثة — أو عبارة أخرى بمجرد أن يأخذ المواطنون في ظل الديمقراطية بنظام الملكية الخاصة ، بل وأكثر من هذا ، عندما يصبح جمع الملكية الخاصة في دولة أليجاركية هو الهدف الوحيد للمواطنين — عندما يحدث هذا فإن التنازع على توزيع الملكية لابد أن يترتب عليه منازعات سياسية ، وإذا ما أسفر هذا التوزيع عن زيادة خطيرة في ملكية إحدى الطبقات أو عن تمايز صارخ فإن الأمر لابد أن ينتهي إلى الحلف والثورة . ومع ذلك فإننا نتم بالغالاة لو أننا اعتبرنا أن تفسير أفلاطون للتاريخ هو تفسير اقتصادي في المقام الأول ، إذ إن تفسيره هو ، كما رأينا ، تفسير سيكولوجي . تحقيق أن

---

(١) يقول أرسطو في ( السياسة ) : « أن الثورات لا تقوم لأسباب واهية ولكنها تندلع في مناسبات واهية » . من الواضح أن أرسطو مدين لأفلاطون بنظريته عن الثورات التي شرحها في الكتاب الخامس من ( السياسة ) . وتقوم هذه النظرية على مبدأ الإنزط والقصاص الذي يترتب عليه. وينتهي أرسطو إلى أنه إذا أريد المحافظة على دستور يقوم على نوع من التطرف فلا بد من اتباع نظام للضبط والموازنة . ففي الأليجاركية مثلاً يجب ألا يسمح لمبدأ الثروة من الوصول إلى نهايته المنطقية ، بل يجب التسامح في الوقت عينه بقدر كبير من مبدأ الحرية الذي تقوم عليه الديمقراطية . وهكذا يمكن المحافظة على الدستور بالمحاولة دون بلوغه مدى التطرف وإرجاعه إلى حالة التوسط ( وهذه فكرة يطبقها أفلاطون أيضاً على السياسة في كتاب « رجل السياسة » ). وبما أن التوسط يعكس تحقيقه بالتزج بين وضعين متطرفين فإن أرسطو يصل بذلك إلى نظريته الخاصة بالدستور المختلط .

عنصر الشهوة الذى هو الأساس السيكولوجى للحياة الاقتصادية يعتبر ركيزة لكل الأشكال الثلاثة الأخيرة من الدول ، وأن هذه الحقيقة تضمن بالضرورة أننا يجب ألا تغفل أثر الدوافع الاقتصادية فى نمو هذه الدول وضمحلها . غير أن الشهوة واسعة المعنى ، ولا شك أنها كما تتمثل فى الأليجارية تكون ذات طابع اقتصادى ، ولكنها كما تتجلى فى الديمقراطية وفى الحكم الاستبدادى ، تشتمل على عناصر لا يستطيع تسميتها عناصر اقتصادية . فالديموقراطية تنبعث من الرغبة فى أن « يعيش الإنسان على هواه » كطيور السماء ، أما الحكم الاستبدادى فإنه يقوم على شهوات الجسد والرغبة الطاغية فى المحرمات وهى الغالبة على وحش الغاب ، وليس العامل الاقتصادى يسيطر فى أى من الحالتين . كما أنه لا يتركز فى حالة التيموقراطية على الشهوة بل على عنصر الروح ومسألة الشرف ، ولو أنه لا بد من التسليم بأن الفخر بالملكية هو أيضاً أحد العناصر التى تنبعث على نمو التيموقراطية وتكسبها طابعها .

وهناك عامل آخر يدخل فى وصف أفلاطون للأشكال المختلفة من الدول للتحرفه ، وهو إلمامه بالتاريخ المعاصر وتجربته الخاصة فى مجال السياسة . فالصورة التى رسمها للحكم الاستبدادى مأخوذة كما رأينا من سيرة ديونيسيوس الأول فى سرقسطة حيث جاء ذلك النوع من الحكم فى أعقاب الديمقراطية وفق مخطط أفلاطون . ولقد لوحظ أنه فى إحدى المقطوعات التى يشير فيها إشارة واضحة إلى تجربته الخاصة فى سرقسطة سنة ٣٨٧ يكاد يخرج عن نطاق المحاوره ويتحدث بلسان الشخص و يرجو سامعيه أن يفهموا أن حكمه على الحاكم الطاغية هو حكم رجل « فى مقدوره الحكم » عاش مع الطاغية فى مكان واحد ولس حياته اليومية وعرف كل شئ ، عن علاقاته المائلية » . وملاحظ الدولة التيموقراطية كما يقول أفلاطون صراحة يمكن رؤيتها فى دساتير كريت وإسبرطة — وإن كان يقصد بالآخيرة إسبرطة كما كانت فى عصر سابق لمصر أفلاطون . ويفهم من هذا أن دولة أفلاطون التالية رغم اشتغالها

على بعض اللامح الإمبرطية إلا أن إمبرطية نفسها ككل لم تكن مثله الأعلى بحال من الأحوال ، بل هي فساد في التل الأعلى ، ومع أن هذا الفساد لم يهبط دون مستوى الديمقراطية إبان القرن الخامس ، إلا أنه في السنوات الباكرة من القرن الرابع أيام الإمبراطورية الإمبرطية كان يشتمل على بعض اللامح التي جاءت في وصف أفلاطون للأليجارية (١). ومن الواضح أن أتنا هي الأساس الذي بنى عليه تصويره للديموقراطية . ويبدو أن الصورة التي رسمها تكاد أن تكون رداً قاطعاً على المدح الذي كاله نيوكيدس للديموقراطية وأورده في خطابه الرثائي على لسان بركليس (٢). كما أن النقاد قد لخوا في وصف « الرجل الديموقراطي » كثيراً من خصائص (ألكياديس) . ولكن رغم إسهاب أفلاطون في الإشارة إلى التاريخ إلا أنه لم يحاول أن يحيط بمجال التجربة التاريخية كله ، بل يلتقي فقط تلك الحقائق التي تتفق مع حخته ولا يهتور إلا الدساتير التي تقابل تحليله السيكلوجي ، ويفعل في مخططة أية إشارة إلى ما يسميه الأشكال التوسطة مثل الملكيات الوراثية أو الأرستقراطيات الوراثية أو « الملكيات التي تشتري » ، وفي كل هذا يبدو أنه يشير إلى قرطاجنة . وهو كذلك لا يحاول أن يصف أو يصف الدساتير القائمة على أساس أن هذا الأمر خارج كلية عن نطاق غرضه . وعلمنا أن نتظر مثل هذه المحاولة حتى نعرض إلى المحاورتين التاليتين « رجل السياسة » و « القوانين » وهما محاورتان أكثر واقعية من (الجمهورية) .

(١) انظر طعة (آدم) للجمهورية الفصل ٢ — ص ٢١٩

(٢) لابد أن أفلاطون كان قد قرأ نيوكيدس . وفي إحدى المقطوعات يشير دون شك إلى قطعة من كلامه . ووصفه لما يحدث في الدولة الديموقراطية من قلب لألفاظ المدح والهجاء يطابق الوصف المائل في نيوكيدس .

## النوع الأول من الفساد — التيموقراطية

أول أشكال الفساد فى الدولة الثالثة هو التيموقراطية ، وفيها يفقد عنصر القوة العاقلة سيطرته اللازمة ، ويأخذ مكانه عنصر الروح . وللعنى الخاص الذى يقصده أفلاطون بالتيموقراطية هو الحكم وفق مبدأ الشرف (١). وينسب أفلاطون هذا النوع الأول من الفساد وهو أخف أشكاله إلى وجود انقسام داخل المجتمع ، وهذا الانقسام هو فى رأى أفلاطون سبب كل تغير سياسى ، ولهذا نراه يتبع الكيفية التى يحدث بها الاضطراب فى توازن الطبقات داخل الدولة الثالثة . وأول ما يحدث هو اعوجاج مخطط الزواج حيث يفشل الحكماء فى الجمع بين الرجال الملائمين والنساء الملائمات فى فصول السنة المناسبة وبذلك توجد ذرية أردأ . وبما أن حكام الجيل التالى سوف يكونون من هذه الذرية ولا تتوافر فيهم كفاية العمل فإنهم سوف يميلون مخطط التعليم وسيجزون عن إبراز أفضل أبناء الدولة وإلحاقهم بمجتمعاتها ، وبهذا يحدثون حالة اضطراب ينشأ عنها بقاء رجال من معدن النهب بين صفوف الطبقة الثالثة وارتفاع رجال من معدن الحديد أو النحاس خطأ إلى صفوف الطبقة الأولى . وإذا ما أصبحت طبقة الحكماء خليطاً من هذا الطراز يضم من ناحية بعض أصحاب الطبيعة الفلسفية الذين يتمسكون بنظام الشيوعية القديم ، وتضم من ناحية أخرى لقيفاً من أصحاب الطبيعة الاقتصادية الراغبين فى الحصول على الملكية ، إذا حدث هذا فسرعان ما ينشأ الانقسام وما يترتب عليه من صدام ينتصر فيه أصحاب الطبيعة الاقتصادية كثرة أوقلة ، ويقوم بناء على ذلك نظام من الملكية الخاصة ، ويوجد مجتمع من كبار ملاك الأرض يهبط فيه أعضاء الطبقة الثالثة من مستوى

---

(١) تعنى التيموقراطية بوجه عام ذلك الدستور الذى تمنح فيه السلطة على أساس من الملكية وبهذا المعنى تعتبر أليجاركية أفلاطون تيموقراطية .

الأحرار إلى مستوى العبيد ، وبذلك تقوم « دولتان » مكان دولة واحدة ، ويكون على طبقة السادة أن تضع طبقة من العبيد تحت رقابتها كما كان الحال في إسبرطة . غير أن انتصار العناصر الدنيا لا يكون انتصاراً مطلقاً ، بل تبقى العناصر الأرقى محفظة بقدر من السلطة يمكنها من الحيلولة دون قيام أليجاركية بحتة ، ومن المحافظة على عدم انصراف الدولة كلية إلى السعى وراء الثروة .

والدولة التيموقراطية التي تحتلها دولة إسبرطة في عالم الواقع إنما تقوم في حقيقة الأمر على دستور مختلط . فهي من ناحية تشبه الدولة التالية من حيث احتفاظها بنظام موائد الطعام المشتركة ونظام التعليم المشترك وإن كان ذلك على مستوى أقل ، ومن حيث إن حكامها يعتمدون عن الزراعة والتجارة والحرف اليدوية . وهي من ناحية أخرى تشبه الأليجاركية من حيث زيادة الاهتمام بنصيب الجسم من التعليم ، ومن حيث إن لمواطنيها أسرارهم وأملاكهم الخاصة ، كما أنهم ( كالإسبرطيين أيضاً ) يكونون حراً قوياً للذهب والفضة وإن كان ذلك سراً ، ولقد لهم إخفاء ما لديهم منهما في خزائن خاصة . ولكن مع أن الدستور التيموقراطي من النوع المختلط إلا أن له عناصره الخاصة ، ورغم أنه يوفق بين نوعين من الدساتير إلا أنه يتميز بلامع خاصة به ، فهو لا يقوم على أساس القوة الماقلة ولو أنه يشتمل على بعض عناصرها ، ولا يقوم على أساس الشهوة وإن كان به بعض عناصر الشهوة ، ولكنه يعتمد في جوهره على الروح . ففي مثل هذه الدولة يتركز الإعجاب في الرجل الشجاع صاحب الروح العالية ، ذلك الذي يعتبر الشرف سيد المواطن ويسلك سبل الطموح والحرب . وهذه الدولة في جوهرها دولة حرية ( مثل دولة إسبرطة أيضاً ) تمكن فيها الجندي من إزاحة الفيلسوف عن عرشه وأصبحت المهارة الحرية فيها هي الطريق إلى النصب وانحصرت لئمة مواطنيها في خطط الحرب ومواصلة القتال دون توقف . وهكذا نرى أن التيموقراطية يبدأ فيها زوال العدالة وظهور الظلم ، ولا يحتل



فيها كل عنصر من العناصر مكانه الصحيح أو يؤدي وظيفته الملائمة ، فالجندي قد اغتصب مكان الفيلسوف وأملاك الفلاح ، وانهار فيها التوازن جرافاً معه الوحدة ، ثم بدأ الانقسام والحلاف ، ولن يقف نموها عند حد (١) .

### النوع الثاني من الفساد - الأليجارية

تشتمل الديمقراطية كدستور مختلط على بعض عناصر الأليجارية وملاعها ، ولكن بينما نجد أن الأساس السيكولوجي للأولى هو الروح ، فإن الشهوة هي الأساس السيكولوجي الثانية ، وبينما تهدف الأولى إلى الحرب والمجد فإن الثانية تشد التجارة والمال . والفساد الذي يتور الديمقراطية ويحولها إلى أليجارية هو فساد الدولة الحرية عندما تتحول إلى دولة تجارية ، وليس هذا الفساد بالشئ الصعب . فاستياء الثروة الذي يتسرب إلى الدولة الديمقراطية ، وإن كان ذلك سراً ، سرطان ما يصبح حافظاً مسيطراً لا يخفيه أحد ، وتصير حيازة الأملاك مبرراً للواطنة ، وعندئذ يقوم طراز من الحكومة « يتمدد على تقدير الملكية ويكون فيه لأغنياء القوم سلطان يحرم منه الفقراء » . وإذا كانت إسبرطة في أيامها الباكرة الحيدة هي النموذج الذي احتذاه أفلاطون في وصفه للديموقراطية ، فإن إسبرطة القرن الرابع التي كان مواطنوها قد تعلموا أيام إمبراطوريتهم كيف ينعمون بالثروة التي مكنتهم الإمبراطورية من الحصول عليها بطرق غير مشروعة في الكثير من الأحيان ، إسبرطة هذه يبدو أنها كانت النمط الذي حور أفلاطون الأليجارية عن منواله .

---

(١) حدث في تاريخ أتيلا إبان القرن الثامن عشر ما يشبه ديموقراطية أفلاطون . عندما استعوز كبار ملاك الأرض على المساحة كلها ، وتحول الفلاحون إلى عمال لا يملكون أرضاً . ولم يكن في ضمن الطبقة المأكدة إلا الحروب المستمرة وبناء إمبراطورية . وفي هذا الوقت كان الدستور الإنجليزي مشهوراً بأنه خليط من عناصر مختلفة . وإن كان للمنى هنا مختلفاً بشئ الشيء عن المنى الذي استخدم فيه أفلاطون هذا النمط .

وفى هذا التصوير يترادف وضوح عنصر الظلم . فى الدولة التيموقراطية كانت سيادة العدالة شيئاً معترفاً به اعترافاً جزئياً ، ومهمة الحكم حتى إذا أسندت إلى أصحاب الكفاية الحرية دون غيرهم فهى إنما تسند إلى كفاية من نوع ما . أما الأليجاركية فإنها لا تعترف بهذه القاعدة ، ولا تسند فيها وظيفة الحكم على أساس الكفاية ، بل تكون الملكية فى ظلها هى التى تخول صاحبها حق الوصول إلى المنصب . ثم إن الأليجاركية لا تعارض مع قاعدة العدالة من حيث نظام حكمونها فحسب بل من حيث مخطط الحياة كله ، فهى ترفض فى كل مجال أن تسند الوظيفة التى من نوع معين إلى الرجل صاحب القدرة المعينة ، بل تسمح لنفس الأشخاص أن يزاولوا الفلاحة والتجارة والقتال والحكم ، أى أن يجمعوا بين المهن المختلفة . وكذا أن الأليجاركية تهدم العدالة فإنها تهدم الوحدة أيضاً . فهى تمكن القلة من الثراء الفاحش وتودى بالكثرة إلى هاوية الفقر . وهكذا نرى أن الدولة الأليجاركية تفوق الدولة التيموقراطية فى كونها دولتين فى دولة واحدة — دولة الأغنياء ودولة الفقراء ، وهى موطن لطبقة من الدهماء لا أرض لها ولا مال ولا مهنة . ومثل هذه الطبقة ما دامت فى تدمير مستمر ، وما دام تدميرها هذا يدفعها إلى الإجرام ، فإنها تشكل خطراً يهدد الأليجاركية بانقلاب شامل . وحتى الطبقة الحاكمة نفسها ، وهى التى تحتكر الثروة والمناصب ، فإنها لا تخلو من عنصر الخطر ، ذلك أن أعضاء هذه الطبقة يقيمون وزناً كبيراً للثروة ، ومن أجل الحصول عليها يعيشون عبثة كدح وحرمان تطغى فيها شهوة الثراء على كل ما عداها ، وبذلك تنطوى طبائهم على شهوات إجرامية تنصح عن نفسها عندما تحين الفرصة فى صورة القش التعارى ، وقد فلت زمامها يوماً وتنطلق انطلاقاً كاملاً . والمواطن الحاكم فى الدولة الأليجاركية هو نفسه رجلان فى رجل واحد كما أن دولته تتألف من دولتين فى دولة واحدة ، وصفة البخل الغالبة عليه

هى خليط من التزمّت والطمع ، ولا مناص من حدوث صدام بين الاثنين رغم ما بينهما من اتحاد مؤقت (١) .

وهكذا ترى أن هوة الانقسام فى الدولة الأليجاركية تتسع ، والمنفعة والمدالة تتراجعان ، والعناصر الدنيا من الطبيعة البشرية تعادى إلى القمة . ولا شك أن وجود فجوة بين الأغنياء والفقراء وصراع بين الشهوات المتنازعة داخل طبقة الأغنياء نفسها ، هى من عوامل الثقلة التى تجعل الثورة أمراً يكاد أن يكون محتملاً .

وفى الإمكان تجنب مثل هذا التغير لو أن الأغنياء كانوا أكثر حكمة فى تصرفهم . ويقترح أفلاطون وسيلتين للوصول إلى هذا الغرض ، الأولى هى تقييد استخدام الملكية ، أى استخدامها ك رأس مال ، وإقراض رأس المال هذا إلى المحتاجين من أصحاب الأرض على أساس الرهن ودفع الربا . والوسيلة الثانية هى وضع قاعدة تقضى بأن العقود الاختيارية بين المقرض والمقرض لرأس المال يجب ألا يكون تنفيذها من اختصاص الدولة (٢) بل يجب أن تتم على مسؤولية المقرض . ومع ذلك فإن هاتين الوسيتين لا يؤخذ بهما ، فالطبقة المهضومة الياسة فى الدولة ، وهى التى تعتبر أن

---

(١) الصورة التى يرسمها أفلاطون «للرجل الأليجاركي» التى يجمع فى نفسه بين التزمّت فى الأخلاق وبين طبيعة رجل الأعمال وأساليبه المتنوية ، تذكرنا بالصورة التى يرسمها أعداء الإنجليز من الكتاب وبعض الكتاب الآخرين من الإنجليز أنفسهم للانخلاق الإنجليزى فى الوقت الحاضر .

(٢) فى هذين الاقتراحين يهاجم أفلاطون رأس المال والاستغلال . ولكن بينما نرى الاشتراكي الحديث يهاجم رأس المال المستخدم فى الإنتاج والذى يستغل العمال بإعطائهم أجوراً مجففة ، نرى أفلاطون يهاجم رأس المال المستخدم فى عملية الإقراض بفائدة مجففة ، أما الاقتراح الثانى فقيته موضع شك ، ومن الطبيعى أن نتيجة ستكون رفع سعر الفائدة . وللاقتراحين أهمية جديرة بالملاحظة ، وهى أنها يبينان أن أفلاطون على استعداد للنظر فى طرق الإبقاء على الدول الفاسدة ، والنظر إلى السياسة كما جالها أرسطو فى الكتاب السادس من (السياسة) .

أن الأغنياء قد سلبوها أملاكها غشاً وحداً ، هذا الطبقة يترأى عددها دون ضابط ، كما ينمو الوعى الطبقي والإحساس بالفارق بين طبقة وأخرى ، وإذا ما انضم الفقراء الكادحون الذين لفحهم الشمس إلى الجيش مع الأغنياء الترهلين وتبينوا أن سادتهم أضف منهم بنية ، وقد يكونون أضف خلقاً ، شعروا باحتقارهم لشأنهم إلى جانب كراهيتهم لهم ، وفي هذه الحالة قد تعجل أية مناسبة هينة بالثورة المحتومة ، وقد يطلب أحد الفريقين أو يطلب الفريقان مساعدة أجنبية من دولة تدين بالمبادئ نفسها . وإذا ما قهر الفقراء أعداءهم في نهاية الأمر ظهرت الديمقراطية وبدأت عهداً من الحرية والمساواة .

### النوع الثالث من الفساد - الديمقراطية

إن الشهوة ، كما رأينا ، هي الأساس السيكولوجي للأليباركية ، ولكنها الشهوة في شكل واحد من أشكالها أو في ناحية واحدة من نواحيها ، مع بقاء كل الأشكال الأخرى خاضعة خضوعاً صارماً لسيادة شهوة التروة .

أما أساس الديمقراطية فهو الشهوة في كل أشكالها ونواحيها . والحرية في ظلها مكفولة لكل فرد لا لفرد واحد فقط ، كما أن المساواة المطلقة يتمتع بها الجميع . وهكذا يزول التدريب والنظام ، وتحقق الدرجات والفروق . وبدلاً من التدريب يصبح لكل واحد حرية تنظيم حياته الخاصة كما يهوى وحسباً تطلب شهوة الساعة . وبدلاً من التسلسل الدقيق الذى يتميز به كيان اجتماعى له حرمة والذى يقابل التسلسل الطبيعى لعناصر العقل ويقوم على أساسه ، توجد مساواة شاملة يكفلها استخدام طريقة الاقتراع في تعيين جميع الموظفين . والديمقراطية هي الفوضى ، أو من وجهة نظر أخرى ، هي ذلك الحكم الذى تتولاه هيئة تضم أفراداً من شق

الطبقات (polyarchy) — بوليأرقية (١) وهى فوضى لأنه لا يوجد فيها عنصر واحد له السيطرة ، وهى بوليأرقية لأن عناصر عديدة تتمتع بالسيطرة . وما أشبهها برداء « مزرکش بأشكال من جميع الأنواع » . وليس فيها عظم واحد بل أعماط عديدة ، ولا يوجد بها دستور واحد يلائم عظمًا واحدًا ، بل خليط من الدساتير يقابل خليطًا من الأعماط .

هذا هو رأى أفلاطون عن الدستور الذى شاد به بركليس فى خطابه الذى ألقاه لثناء قتلى الحرب من الأثينيين وقال فيه :

« يستطيع كل منا بحافز من دستورنا أن يقدم نفسه إلى المجتمع ، وفى مكتبته بما يملك من قدرات ، أن يقوم بأنشطة مختلفة فى وقت واحد بكفاية مرنة ودون أن يخسر نعم الحياة » . هذا الجمع بين « الأصالة الفردية والتنوع المتعدد الجوانب » ، وهو الشيء الذى دافع عنه ( مل - Mili ) فى الصور الحديثة بقدر ما دافع عنه بركليس فى أيامه لم يكن فى نظر أفلاطون إلا كلاماً يلقي وقولاً جميلاً يستر صفة سيئة . فالشيء الذى كان يراه بركليس نوعاً من الرونة والقدرة على التشكل لا يجد فيه أفلاطون إلا تعقلاً . ومع أنه كان يعرف أن الحياة الأثينية متعددة الألوان إلا أنه كان يعرف أيضاً أنها خلو من أى مخطط فى كل ألوانها . وفى مقدور أفلاطون أن يفهم تلك الحجة التى يستند إليها كبار رسل الديمقراطية من أنها تبرز الطاقة البشرية ، وتعكن الحياة الوفيرة للتعددية الأشكال من الانطلاق وتسلم بما بين العناصر المتنوعة من ارتباط . غير أن أفلاطون لا ينتصر إلا للشيء الوحيد ولا يقيم وزناً للتعدد ، ويؤمن بوحدة الفكرة للتركبة لا بتعدد ما يتصف به الأفراد من قدرات ، ويعبى الضوء الأبيض الوهاج لا الأضواء العديدة الألوان . وهناك مسألة

---

(١) Polyarchy ( كلمة مشتقة من اليونانية - Polys كثير ، Archein يحكم ) ومعناها حكم يتولاه أفراد من طبقات كثيرة

ما زالت مثار جدل في يومنا هذا كما كانت في عصر أفلاطون ، وهى أى الأمرين له القيمة الكبرى ، أن يكون هناك نعط اجتماعى واحد أو أن يكون هناك تنوع فردى . وقد لا يوجد تناقض مطلق بين الأمرين ومن الجائز أن النمط الاجتماعى يمكن أن تحققه الدولة الديمقراطية التى يستطيع أعضاؤها أن يجمعوا بين الأصالة الفردية وبين العقلية الاجتماعية المشتركة والمهدف الاجتماعى المشترك ، وأن صفة التنوع والتخصص فى القدرة التى كان أفلاطون نفسه يعتبرها الوسيلة الضرورية للوصول إلى هذا النمط ، يمكن تحقيقها فى أقرب وقت فى ظل ذلك الشكل من الدولة الذى تستطيع فيه الكفاءات أن تنوع نفسها فى أكثر قدر من الحرية ، وأن تجد وظيفتها الخاصة بأيسر السبل . أما فى تصور أفلاطون فإن التناقض ثابت أكيد ، فوحدة النمط مستحيلة فى ظل الديمقراطية ، وإذا كانت الأليجارية تنفى دولتين فى دولة واحدة ، فإن الديمقراطية تنفى وجود عدد من الدول داخل الدولة الواحدة بقدر ما فى هذه الدولة من أفراد ، لأنها تنفى وجود مثل هذا العدد من أعاط الأخلاق ، ومثل هذا العدد من دساتير الحياة أو مخططاتها . وفى رأى أفلاطون أننا لا يمكن أن نتحدث عن قاعدة واحدة للحياة متفق عليها تحت نظام الديمقراطية ، فهى تعارض كلية مع فكرته الأساسية عن أن الدولة نمط اجتماعى يجب أن يدرّب كل عضو فيها على أن يحذو حذوه وذلك عن طريق التعليم . ومبدأ الديمقراطية هو ألا وجود للنمط ، ولا وجود للقاعدة ولا وجود للتدريب الاجتماعى . وأنتك لست فى حاجة إلى أن تحكم حتى إذا كنت قادراً على الحكم ، أو أن تكون محكوماً إلا إذا شئت ذلك ، وليست هناك ضرورة لشن الحرب إذا فعل الغير ذلك أو للمحافظة على السلم إذا كان الغير فى حالة سلم .

وخرق القانون أدعى إلى تشريفه من طاعة القانون . أما التدريب الاجتماعى فهو شئ لا قيمة له لأن الديمقراطية لا يهّمها أن يكون ساستها مفتقرين إلى التعليم بل إنها لا تطلب منهم إلا أن يكونوا أصدقاء الشعب .

ومن الواضح أن ما يصفه أفلاطون تحت اسم الديمقراطية هو ما يصح أن نلقبه نحن باسم الفوضوية ، فوضوية الشاعر ( شلى ) الذى يكون الإنسان فيها :  
حراً ، لا يقيد قيد ، ولا يخضع لسيد ،  
بل يكون إنساناً يتمتع بالمساواة ، ولا ينتمى .  
إلى طبقة أو قبيلة أو أمة ،  
متحرراً من الخوف والعبادة والمركز الاجتماعى ،  
ويكون صاحب العرش على نفسه .

غير أن هذا الذى يصفه أفلاطون لا ينطبق على ما كانت تعنيه الديمقراطية فى اليونان القديمة أو ما تعنيه الديمقراطية اليوم . فالديمقراطية إنما تعنى أن يكون حكم المجتمع من اختصاص إرادته المشتركة وعقله المشترك كما يعبر عنهما رأى عام متمتع بالحرية والسيادة . وقد يقترب مثل هذا الحكم من الفوضى تحت ظروف معينة ، كما يحتمل أكثر من ذلك أن يكون عكس الفوضى تحت ظروف أخرى ، وفى هذه الحالة الأخيرة يأخذ الحكم على عاتقه تنظيم الحياة الفردية من نواح عدة فى سبيل مثل أعلى اجتماعى أو نموذج اجتماعى إذا ما كانت الإرادة المشتركة ثابتة الدعائم وموجهة إلى جميع جوانب الحياة الاجتماعية أو إلى أكثرها . ومن ناحية أخرى ، إذا ما كانت الإرادة للشركة مقلقة ويعوزها الانسجام ، وإذا ما عجزت عن توجيه نفسها إلى الكثير من مسائل الحياة العامة أو رفضت هذا التوجيه ، فإنها تنبذ الحكم وتمتق الفوضى . والأمر كله يتوقف على مدى تكون العقل الاجتماعى ، وعلى مدى خلق هذا العقل لثل أعلى اجتماعى ، ومدى توجيه الإرادة الاجتماعية نحو تحقيق هذا المثل الأعلى . وإذا ما نظرنا إلى ديمقراطية اليونان القديمة ، وإسترشيدنا بيركليى — الذى ربما كان أفضل من أفلاطون فى إرشادنا إلى المثل العليا للدولة التى كان يحكمها — إذا فعلنا ذلك وجدنا لها نموذجاً اجتماعياً ولنا وجود إرادة اجتماعية موجهة نحو تحقيق هذا النموذج . وإذا نظرنا إلى ديمقراطيتنا الحالية فمن الأشياء التى لها دلالتها أن نقاها ، سراً على طريقة

غير طريقة أفلاطون قد لاحظوا أنها تحو نحو تشجيع التماثل في التمازج الاجتماعية ،  
وأنها تحت صنفط الرأى الاجتماعى ، تميل إلى كبت حرية التنوع التى يرون أن الحكم  
الأرستقراطى هو دائماً أكثر ملائمة لها .

وبما أن أفلاطون يسوى فلما بين الديمقراطية والقوضى فإنه على هذا الاعتبار  
يدين مبدأها الأساسيين وهما الحرية والمساواة ، ولا يرى أنهما مبادئ على الإطلاق  
بل يراها إنكاراً للمبادئ ، فالمساواة الديمقراطية تنتهك النظام الاجتماعى وماله  
من حرمة وبما أنها تنفى المساواة بين الأنداد وغير الأنداد فإنها تعتبر أيضاً انتهاكاً  
لتلك المساواة الحققة التى ينال بمقتضاها صاحب الجدارة العظيمة نصيباً أوفر وصاحب  
الجدارة القليلة نصيباً أقل ، ويطبق بموجبها مبدأ المساواة النسبية على الجميع (١) .  
والحرية الديمقراطية فى نظر أفلاطون هى إلغاء للنموذج الاجتماعى والتدريب  
الاجتماعى . ولا تنفى إلا أن يسير السلوك الاجتماعى دون مبدأ . والديمقراطية ذاتها  
من جراء هذين اللبدين تعتبر إلغاء للعادلة ، لأنها تقوم على أساس الإنكار المطلق  
لنظرية الوظيفة الخاصة ، وتفصح عن صفتها هذه فى عدم اعترافها بأن اختيار قادتها  
يجب أن يتم على أساس توفر كفاءة خاصة فيهم . ولقد رسم أفلاطون صورة واضحة  
« للرجل الديمقراطى » أبرز فيها عيوب الدستور الذى يعتبر مقابله ، وفى إشارة  
خفيفة إلى (الكلياديس) يصف أفلاطون ذلك الرجل الديمقراطى بأنه متلون كالخرباء ،  
يخلق من اللامبدأ مبدأً ويحجل من التنافر تاسقاً ، وهو فى تنوع ألوانه وتعدد  
صفاته وجمعه لحياة الكثيرين فى شخصه يعتبر مرآة تعكس صورة تلك الدساتير الخليطة

---

(١) إن المساواة الحققة لا تنفى إعطاء غير المتساوين أنصبة متساوية بل إعطائهم أنصبة  
متساوية نسبياً . أو تنفى بمباراة أخرى التمازج بين نسبتين — النسبة بين زيد من الناس  
وما يأخذ ، والنسبة بين عمرو من الناس وما يأخذ .



التي يعيش في ظلها . عقله مستوى متأرجح تكن فيه كافة الرغبات ، يعيل نحو هذا الاتجاه حيناً ونحو ذلك الاتجاه حيناً آخر ، فهو رياضى وسياسى وفيلسوف وجندى . « يلعب كل هذه الأدوار على التوالي ولكنه لا يثبت على أحدها فترة طويلة » . وهو كدولته « يأخذ من الحرية والمساواة منها ما » ، ولكي يطلق الحرية لشهواته ويحقق بينها المساواة ينغمس في كل هذه الشهوات دون قيد ويشبع كلامها بدورها قدر إشباعه للآخرى . ووسط هذه الفوضى الأخلاقية تفقد الألفاظ الأخلاقية دلالتها ، فتساوى كل الأشياء في قيمتها ويصبح من البله أن يوصف شيء بالخير وشيء آخر بالشر . والحق أن الرجل الديمقراطي في أيام شبابه الثائرة ، وقبل أن يستقر في حالة من الضجيج تجعله لا يشغل نفسه بالأخلاقيات ، مثل هذا الرجل لا يتورع عن قلب المصطلحات الأخلاقية فيسمى الوقاحة أدباً ، والفوضى حرية ، والسفه والتبذير أبهة ومجداً (١) .

غير أن للديمقراطية جانباً ما زال علينا أن نتناوله بالبحث ، وهو جانب تهبط فيه الديمقراطية سريعاً إلى الفوضى الاجتماعية والسياسة التي تؤدي إلى الحكم الاستبدادى . وكما أن الأليجاركية يهدمها فيض الثروة وتقضى عليها مبادئها ذاتها ، فإن الديمقراطية يهلكها ما تسمى إليه من خير وتميتها نعمة الحرية ، وهلاكها الأخير هو قيام الحكم الاستبدادى ، غير أن هناك مرحلة متوسطة من الفساد يمكن تسجينها بالديمقراطية المتطرفة ( ولو أن أفلاطون لم يستخدم هذا اللفظ ) . وفي هذه المرحلة لا تبقى الحرية في مستواها للتأرجح بل تتعذر إلى الفوضى الحاصلة ، سواء كان ذلك في الدولة والأسرة أو في المدرسة والطريق . ففي الدولة يلغى كل تقريق بين الحاكم

---

(١) في هذه القطعة يقتنى أفلاطون أثر ( ثوكديدس )<sup>\*</sup> وفي وصفه للرجل الديمقراطي يجعله أكثر جاذبية من الرجل الأليجاركي . غير أنه أفلاطون مع هذا يضعه في مستوى أقل لأنه يفتقر إلى الثبات والاتزان .

والمحكوم وتصح الرعية كالحاكم ويصح الحكم كالرعية . وفي الأسرة تزول كل الفروق فالوالد والولد والسيد والمبد والزوج والزوجة ، كلهم يرتفع أو يهبط إلى مستوى واحد من الحرية . والوضع نفسه يقوم في المدرسة فتختفي القواعد ويحول الخضوع ، ويختفى المعلم لتلاميذه ويزدري التلاميذ معلمهم . ويضيف أفلاطون إلى ذلك في سخرية أن السوائم نفسها تمتد إليها العدوى السامة فتختفي القواعد والنظام من الطرقات ، ويزج الجواد عابر السبيل (١) . « وفوق كل هذا ، ونتيجة لكل هذا يطل احترام الناس للقوانين ، مكتوبة أو غير مكتوبة ، حتى لا يدينوا بالخضوع لسيد كائناً من كان » (٢) .

هذه هي الحالة الاجتماعية في الديمقراطية للتطرف ، غير أن الحالة السياسية لا تنقل عنها فوضى ، ففي دولة من هذا الطراز نستطيع أن نتبين ثلاث طبقات أو ثلاثة أحزاب ، الطبقة الأولى هي طبقة ذكور النحل ، أو للتبطين ، وهم أولئك الرجال الذين لا عمل لهم فيخذلون من السياسة حرفة ويعلمونهم فوق النصائح العامة ، أما الثانية فهي الطبقة الوسطى للنظمة الثرية وهي الفريسة الطبيعية للطبقة الأولى ، أما الثالثة فهي الجماهير أو الطبقة العاملة ، وهي التي متى اجتمعت أصبحت أكبر الطبقات وأقواها ، ولكنها لا تجتمع إلا إذا أغراها أو رشأها أحد . ومثل هذه الحالة لا بد أن تنتهي إلى نتيجة حتمية ، فالطبقة الأولى تنهب الثانية لنفعتها الثالثة ولنفعها

---

(١) هذه الملاحظة نفسها يبدونها « مؤلف » مدينة أتياء » التي تنسب خطأ إلى زينوفون ، يقول فيها .

« ليس لك أن تضرب أجنبياً مقبلاً أو عبداً ،

ولن يفسح لك المبد الطريق . وكل الناس في

مليهم سواء » فلا يمكن التفريق بينهم »

(٢) تنفي هذه القطعة : (١) أن هناك فرقا بين الديمقراطية التي تقيم بعض الوزن للقانون وبين تلك التي لا تفعل . (٢) كما تسلّم أن القانون في الدول القائمة فعلاً أفضل من عدم وجود قانون . وفي الحالين تعتبر هذه القطعة تمهيداً للتعالم الواردة في « رجل السياسة » .

الذاتية بقدر أكبر . وتصبح الديمقراطية عندئذ حكماً للجمعية يتولاه ساسة محترفون على حساب الأثرياء لمصلحة أنفسهم أول كل شيء ولمصلحة الجماهير بطريق المصادفة . ولا شك أن مثل هذا الحكم يؤدي بالضرورة إلى الثورة ، فالطبقات الوسطى تسعى بالطبيعة إلى الدفاع عن أنفسها ، وإذا ما فعلت ذلك أتهمت بالتآمر على الشعب صاحب السيادة ، فإذا ما واجهت إليها هذه التهمة بدأت تتآمر فعلاً . وعندما تجد أن الشعب يحاول إيقاع الضرر بها ، « لا من تلقاء نفسه » ( كما يقرر أفلاطون ) « بل بدافع من الجهل والحذبة » ، فإنها أيضاً ترفع علم الثورة ، لا رغبة في الثورة ، بل لأنها مكرهة على ذلك .

وإذا ما استمر النضال على هذا النحو نصب أحد الناس نفسه حامياً للشعب وانحاز إلى جانبه . وذلك الرجل الذى يزود عن الشعب هو الذى ينهب الطبقة الوسطى ويرتفع صوته ضدهم بإلقاء ما لهم من ديون وإيعادة تقسيم الأرض (١) ، ثم يقضى على من يستطيع القضاء عليهم بالقتل عن طريق القانون وبذلك يثير حرباً أهلية . وفي هذه الحرب قد يكون مصيره الطرد ولكنه يعود بعد ذلك طاغية بدمته الكاملة، أو يطلب من الشعب حرساً شخصياً له فيجاب إلى طلبه ، ثم يجعل من نفسه طاغية .

وهكذا يصدر حكم ( الجمهورية ) على الديمقراطية بالإدانة ، فعاتبها لارتوق فيها وفاءها يمد الطريق إلى حكم الطغيان — وهو أحقر أنماط الدولة وأكثرها انحطاطاً . ولقد تنير رأى أفلاطون هذا في محاوراته التالية ب ( رجل السياسة ،

---

(١) كان القسم الذى يقسمه القضاة فى أثينا يحتوى على فقرة تنص على أنهم لن يعطوا أصواتهم فى جانب هذه الأشياء . والمعنى المقصود هنا هو

أ — إلغاء الديون التى تمت بضمان الأرض ولمصلحة أصحاب الأرض الموهونة  
ب — إعادة تقسيم الملكية الزراعية لمصلحة أولئك الذين فقدوا أملاكهم نتيجة تنفيذ الرهن.

القوانين) ، وكان التغير أكثر وضوحاً في الأخيرة. ففي « رجل السياسة » يفرق قطعاً بين نوعين من الديمقراطية ، أحدها أحسن وفيه يطاع القانون ، وثانيها أردأ وفيه لا يكون للقانون مكان. ومع أنه يعتبر النوعين في مرتبة أقل من الأرستقراطية (وهي التي تقابل الديمقراطية كما ورد وصفها في الجمهورية) ، إلا أنه يعدها أرقى من الألبيجارية . وفي ( الجمهورية ) لا يفرق أفلاطون في وضوح كثير بين الديمقراطية المادية والديموقراطية المتطرفة ، فهو لا يرى أن الحياة في أى نوع منها تسير وفق أية قاعدة ، أو يلقي القانون شيئاً من الاحترام ، ويعتقد أن النوعين أقل مرتبة من الألبيجارية. غير أن حكم ( الجمهورية ) على الديمقراطية يعتبر رثاء لما بقدر ما يدينها. ومن الخطأ أن نعد أفلاطون من الوجهة الواقعية أرستقراطياً وعدواً للديموقراطية الأثينية . ومن الخطأ بالقدر نفسه أن نعتبره من الوجهة النظرية عدواً لدوداً للصكم الشعبي، فهو يكره الرجل المهرج لا الرجل الشعبي . يقول في إحدى المقطوعات : — « أى صديق لا تلق اللوم على الناس إنهم إذا ارتكبوا ذنباً فإنما يفعلون ذلك جهلاً وانخداعاً » وفي قطعة جميلة وردت في الكتاب السادس من ( الجمهورية ) يستخدم أفلاطون استعارة قديعة سبقه إليها ( ألكيوس ) في إحدى مقطوعاته القنائية الشهيرة ، ويتحدث عن سفينة الدولة ، مشبهاً الناس بقائد سفينة حاصره منافسون له وكل واحد منهم يرغب في تسلم دفة السفينة والقائد أكثر طولاً وقوة من ملاحيه ولكنه أصم كليل البصر جاهل بالأمور البحرية . ورغم ما تتطوى عليه نفسه من نبل السريرة إلا أن عاهاته تقضى عليه ، إذ يتمكن ملاحوه من تخديره وطرحة سجيناً في غرفته ، وعندئذ يتولون توجيه الدفة بدلا منه مدعين أن فن السياسة ليس في حاجة إلى دراسة ، وأنه على أية حال فن لا يمكن تعليمه .

### النوع الأخير من الفساد : الحكم الاستبدادي

وهكذا ترى أن الضعف وليس الحبث هو الشيء الذي تنسم به الديمقراطية ، في

حين أن الحبث وليس الضف هو عنوان الحكم الاستبدادى الذى يجىء عن طريقها .  
وفى منافشة أفلاطون لهذا النوع من الحكم يتمثل فى ذهنه تاريخ سرقسطة وحكم  
ديونيسيوس الأول . وهو يتتبع تاريخ هذا البلد فى عرضه لكيفية نشأة الطغيان من  
الديموقراطية المتطرفة وفى تصويره للأسلوب الذى يسير عليه حكم الطاغية . فى النظر الأول  
نرى الحاكم المتبد مثل شبل الأسد كما وصفه أيسخيلوس فى (أجاممنون) «يتسم اليد التى  
تطعمه ويحن رأسه طلباً للعون والمساندة» ، وهذه هى مرحلة الحكم الاستبدادى كما  
كانت فى السنوات الباكورة من حكم ديونيسيوس الأول . وكما كانت أيضاً إبان الأيام  
الأولى من حكم البرنكياتو ( المواطن الأول ) فى روما . فإذا ما أصبح مركز الطاغية  
أكثر ثباتاً أخذ بسياسة الحرب التى تجعل قيادته للأمة أمراً ضرورياً وتصرف  
الناس عن التفكير فى الأوضاع الداخلية . وهذا يفسر حروب ديونيسيوس ضد قرطاجنة ،  
كما يفسر السياسة الحربية لتابوليون الثالث فى العصور الحديثة . وإذا ما بدأ شركاؤه  
القدامى الذين عاونوه فى الوصول إلى السلطة يتفقدون حكمه اضطراً إلى إزاحتهم  
عن طريقه . والواقع أن الطاغية ، خوفاً من مثل هذا النقد ، يرى لزوماً عليه  
أن يخلص الدولة من كل عنصر للشجاعة والسمو العقلى وسداد الرأى . وعندما ينزع  
الطاغية عن الخير يضطر فى نهاية الأمر إلى التحالف مع الشر ، فيستأجر الرزقة  
من كل حذب وصوب ، بل ويضم الأرقاء إلى صفوف حرسه الخاص . وتؤدى به  
الرغبة فى الإبقاء على أنصاره إلى الاستيلاء على المتاعك الدينية واتباعها للدولة  
ومصادرة أملاك الأثرياء ، بل قد يذهب إلى حد كبت حرية الشعب الذى يمش  
إلى الوجود .

والأساس السيكولوجى للحكم الاستبدادى هو الشهوة ، شأنه فى ذلك شأن  
الديموقراطية والأليجارية . ولكنه ليس شهوة الاستحواز فقط كما هى الحال فى  
الأليجارية ، ولا إرضاء جميع الشهوات بقدر واحد كما هى الحال فى الديموقراطية

بل أساسه الشهوة الوحشية التي لا تعرف القانون — شهوة الجسد وكبرياء السلطان — وهى التي يشترك فيها الإنسان والحيوان . والشهوة التي من هذا النوع إذا ما بنت إلى الوجود طغت على كل الشهوات الأخرى ، ومنذ هذه اللحظة تستغل كل عاطفة لخدمة أغراض الرغبة الجامحة فى إشباع الدات وتأكيد وجودها . هذا هو الطراز من الأخلاق الذى إذا لم تتح له فرصة الانطلاق الكامل إلى حد الطغيان انقلب إلى « عسكرية إباحية تعيش على التهب » متمثلة فى جيش من المرتزقة ، أو فى طبقة تتألف من مجرمى المجتمع . هذا الطراز من الأخلاق لا يمكن أن يتألف مع التير فى سر وصداقة ، وصاحبه إما أن يكون سيذاً أو تابعاً ، ولكنه لم يخلق كى يكون نداً لأحد . وهذا الخلق مادة لا يمكن أنه يصنع منها نسيج المجتمع ، لأنه لا يحترم القانون ولا يدين بالولاء لمدنية ، وهو ظالم كل الظلم لأن العدالة تعنى أداء الوظيفة فى مخطط مشترك . ومنل هذا النوع من الأخلاق لا تتفق حياته مع أى مخطط عام ولا يستطيع بطبيعته أن يسهم فيه .

### الحكم الاخير على العدالة والظلم

وهنا تكون حجة ( الجمهورية ) قد آتت دورتها (١) ، وفى نهاية الثورة تقف وجهاً لوجه أمام البدأ الذى أوضحه تراثياخوس . وهو مبدأ توكيد الذات بطريقة وحشية . غير أننا نستطيع الآن أن نحكم على قيمة هذا البدأ بينما لم يكن ذلك ممكناً من قبل .

(١) أما السؤال عما إذا كانت عجلة التغير الدستورى هى أيضا تم دورتها وتحول الدولة الاستبدادية إلى مثالية وبذلك تبدأ دورة أخرى ، هذا السؤال لا يثيره أفلاطون أو مجيب عنه . ولكن يبدو أن هذا هو المفهوم ضمننا من ( الجمهورية ) ومن ( القوانين ) . ففى ( الجمهورية ) عندما يتحدث أفلاطون عن الملوك أو أباء الملوك والأمراء عندما يصبحون فلاسفة يبدو أنه كان يفكر فى تحول الحكم الاستبدادى إلى الدولة التالىفة وكذلك يقرر فى ( القوانين ) أن الحاكم المنسب الشاب هو أحسن أساس للإصلاح.

ولقد سبق أن رأينا الشكل الكامل للبداً المضاد وهو مبدأ إخضاع الذات إلى مخطط معين وأداء وظيفة خاصة داخل إطار هذا المخطط ، ورأينا أيضاً تلك المراحل المتوسطة بين هذين البدأين المتعارضين . ولم يبق علينا الآن إلا أن نحكم على مبدأ تأكيد الذات الوحشى في ضوء كل هذه المعرفة ، ونجيب عن السؤال الأصلي الذى بدأ منه النقاش كله ، وهو ما إذا كانت السعادة التى يشعر بها صاحب العدالة الكاملة أعظم من سعادة الرجل للتصف بالظلم الكامل .

وفي وصف الحكم الاستبدادى ، وهو الذى تتصف به الدولة الظالمة كل الظلم يشير أفلاطون مقدماً إلى ما يسميه ساخرآ نعمة يجيء بها الطاغية الذى ينزل عن صحة أهل الخير ويقضى عليه بالانحدار إلى صحة الأشرار (١) . وفي الكتاب التاسع من (الجمهورية) يستخدم حجة تألف من ثلاث شعب كى يثبت أن الرجل العادل يرفل في حلل السعادة وأن الرجل الظالم لا يذوق إلا مرارة الشقاء . وأولى هذه الشعب هى التى يمكن تسميتها حجة سياسية . فالدولة ما هى إلا صورة مكبرة من الفرد ، ولهذا نستطيع أن نستمد من سعادة الدول حجة نطبقها على سعادة الأفراد الذين يقابلون تلك الدول . وبما أن الدولة المثالية تتميز بالعدالة الكاملة والسعادة الكاملة ، لهذا فإن الرجل المثالى وهو الذى يقابل الدولة المثالية ويكون مواطناً فيها يقسم بالعدالة الكاملة ويتمتع بالسعادة الحقة . هذا هو اقتراض أفلاطون على أية حال . ومع ذلك فمن الصعب فى واقع الأمر أن تنتهى إلى ما يؤكد أن مواطنى الدولة المثالية يتمتعون بالسعادة الكاملة ، وأفلاطون نفسه لم يفعل أكثر

---

(١) يقول أفلاطون في القوانين .

« لأن أعظم قصاص لا ارتكاب الفجر هو أن يصبح الإنسان كالأشرار ، يجنب مثلهم عادة الطيبين ويغزل عنهم ، ويسمى مثلهم لى صحة الأشرار » .

من مناقشة سعادة المواطنين المكتملين من الحكم والحارين ، ويجد صعوبة في إثبات أن ما يشعرون به من سعادة يساوى ما يتصفون به من عدالة . صحيح أنه حاول في موضعين أن يثبت سعادتهم الكاملة ، ففي مستهل الكتاب الرابع ينتهى إلى أن لب الموضوع هو سعادة الدولة ككل ، ويقرر أنه ما دام الأمر كذلك فإن الأوصياء ( الحكام ) والمساعدين يجب أن يؤدوا نصيبهم الخاص في تحقيق هذه السعادة العامة بالإكراه أو الإقراء ، وهذا لا يقوم دليلاً على أن العدالة والسعادة هي شيء واحد . وفي موضع آخر حيث يتناول أفلاطون فوائد الشيوعية نراه يقرر أن الطبقتين الأولى والثانية إذا ما تخلصتا من مشاغل الملكية والأسرة شعرتا بسعادة أكثر مما يشعر بها المتصورون في الألعاب الأولمبية . ويدعو أفلاطون هنا يسلم بأن الحكم يتمتعون بسعادة منبعثة من أشخاصهم ، ولكنه يضيف إلى ذلك قوله إنه إذا سعى واحد منهم إلى الحصول على السعادة بطريقة تجعله غير أهل لأن يكون حاكماً فمن الواجب أن يتسلم أن نصف سعادة يحصل عليها وهو حاكم أفضل من سعادة كلية يتمتع بها وهو محروم من هذا المركز . وهكذا يقصد أفلاطون مرة أخرى أن السعادة « بطريقة الحاكم » لا تتضمن سعادة الحاكم نفسه بقدر ما تتضمن مساهمته في السعادة العامة . وهنا أيضاً لا يتحتم أن تؤدي عدالة الحاكم إلى سعادته . وإذا انتقلنا إلى الناحية العكسية وناقشنا الطغيان « والرجل الطاغية » فإننا لا نجد مثل هذه الصعوبة في حجة أفلاطون ، لأنه هنا يستطيع أن يضع نفسه في عالم الواقع فيتحدث عن الطغيان إلى اليونانيين الذين عرفوا كنه الطغيان وكأقوا بكرهونه ، ووصف الطبيعة الطاغية على أساس أنه واجه هذا الوضع في سرقسطة .

ولا شك أن الناس جميعاً يعرفون أن السؤل الاستبدادية هي أكثر السؤل شقاء ، وأن كل من عاشر الطغاة يعلم أنهم أكثر الناس بؤساً . وهكذا ترى أن أفلاطون يضع عند أحد طرفي السلم سعادة الرجل العادل الذى تتبعه سعادته من خدمته



لمجتمع يقوم على أساس تبادل المساهمات الوظيفية ، وضع عند الطرف الآخر شقاء الرجل الظالم وهو الذى يعجز بطبيعته عن المشاركة فى أى مجتمع . ثم ينتهى أفلاطون إلى أن الزمالة هى النعم وأن الافتقار إليها هو الجحيم ، وما أعمق الهوة بين الحالىين (١) .

ومن الطبيعى أن نجىء الحجة السيكلوجية بد الحجة السياسية . فالدول المختلفة تقوم على عناصر العقل المختلفة ، ولهذا فإن الخطوة التالية للمقارنة بين الدول هى أن تارن بين العناصر المختلفة التى تقوم هذه الدول عليها . والعنصر الكبرى للعقل — وهى القوة العاقلة والروح والنهوه — لكل منها لذة تقابله ولكل منها سعادة تقابله (٢) . فالقوة العاقلة وهى أسمى هذه العناصر تحتص بأعظم سعادة ، أما أدنى هذه العناصر وهو الشهوه ، وخاصة أخطر شكل من أشكال هذا العنصر وهو اشتهاه السلطان وإشباع الذات ، فإن نصيه هو أسمى أنواع الشقاء . وهنا تتساءل عما إذا كان ممكناً أن يكون هناك أى قياس ومقارنة للأنواع المختلفة من السعادة التى تحتص بها عناصر العقل المختلفة . ويوجب أفلاطون عن هذا السؤال بقوله إن الرجل

---

(١) الاعتبار الأساسى المقصود فى هذا الجزء من الحجة هو أن السعادة كامنة فى الأداء السلم للوظيفة ، وأن الرجل الذى يؤدى وظيفة الحياة الطيبة سوف يعيش سعيداً . والمعوبة هنا هى أن الحياة الطيبة والحياة السعيدة ليس من الضرورى أن يكونا شيئاً واحداً ، حتى إذا فسرنا السعادة بأنها شىء مختلف عن مجرد اللذة، إلا إذا أخذنا فى اعتبارنا كما فضل أفلاطون فى النهاية ، مسألة خلود النفس وعلاقتها بالله .

(٢) يجب أن تفرق بين اللذة أو الإحساس المتع وبين السعادة، أو النعم بعبارة أدنى . فاللذة هى الهدف الأعلى لقالية الناس. غير أن أفلاطون نفسه كان نصيراً لمذهب العادة لا منعب اللذة . والحيد ليس من قبيل الإحساس المتع بل هو «نعمة السعادة الباطنة» التى تجىء من اتزان النفس، وجوهرة المعرفة الممتعة لا الإحساس المتع لأن القوة العاقلة هى التى لها السيطرة فى مثل هذا الاتزان السلم . . . ومع ذلك فإن اللذة هى جزء من فكرة أفلاطون عن السعادة الإنسانية .

سديد العقل قد أتيح له أن يجرب ملذات الروح والشهوة بقدر ما جرب متع القوة العاقلة ، وفي مقدوره أن يحكم عليها ، ولهذا فإن من حقه أن يؤخذ بحكمه إذا قرر أن متع القوة العاقلة هي أعظم المتع . غير أن هذه الإجابة لا تفي السؤال حقه ، لأن قياس الأنواع المختلفة من الملذات بأى مقياس من حيث الكم يتضمن تطبيق المعيار الكمى على مسألة داخلية فى نطاق الكيف ، فالقول بأن نوعاً من اللذة أفضل فى صفته من نوع آخر شئء يمكن للإدراك المعنوى أن يحكم عليه ، أما القول بأن نوعاً من اللذة أكثر متعة من نوع آخر من حيث الكم فهو شئء آخر لا يمكن الحكم عليه بالطريقة نفسها . وعلى أية حال فإن الرجل السديد العقل الذى يعتبر المتع العقلية أكثرها جاذبية إنما يحكم على حالته الخاصة ووفق أذواقه الشخصية ، ومن الجائز أن يقابله الرجل الذى يغلب عليه عنصر الروح بحكم مضاد يقرر فيه أنه يجد فى العمل الحرفى لذة أكثر مما يجد فى تأمل الزمان والوجود .

ومن الطبيعى أن ينتقل أفلاطون من الحجة السياسية إلى الحجة السيكلوجية لأنه يعتقد أن الدول المختلفة تقوم على أساس عناصر العقل المختلفة . ومن الطبيعى كذلك أن ينتقل مرة ثانية من الحجة السيكلوجية إلى نوع ثالث من الحاجة هو الحجة الميتافيزيقية فيقرر أن المتعة شئء إيجابى ، وأنها ليست فراراً أو مخلصاً من الألم ، ولو أن بعض الناس يطلق على هذا الفرار اسم اللذة ، بل هى حالة من الإكمال يضاف فيها شئء إلى النفس . وهذا فى حد ذاته يعتبر حجة ضد الملذات الحسية التى لا تعدو أن تكون وسائل للتخلص من الألم أكثر منها حالات إيجابية الإكمال . ومع ذلك فهذه أيضاً مسألة سيكلوجية ، والنقطة الميتافيزيقية الحقيقية إنما تبرز عندما تنتقل إلى دراسة طبيعية الأشياء التى تتمتع بها فى المتع المختلفة لعناصر النفس المختلفة . فكما كانت هذه الأشياء أقرب إلى الحقيقة والواقع كانت حالة الإكمال التى تترتب على إضافتها للنفس أكثر صحة وواقعية . ولا شك أن المعرفة

الحقيقة الصحيحة بالوجود الحقيقي الصحيح هي التي تضاف إلى القوة العاقلة عندما يشعر الإنسان بالمتعة العقلية ، أما ما يضاف إلى الشهوة عندما يمارس الإنسان ملذات الشهوة فهو لا يبدو أن يكون إحساساً ، والإحساس بطبيعته لا يتعلق إلا بعالم الحس المزعزع والبعيد عن الحقيقة . وهنا أيضاً يبرز سؤال عما إذا كانت للمتعة التي يشعر بها الإنسان في حالة إشباع مستمد من أشياء لها حقيقة ميتافيزيقية ، هي أعظم في كينيتها من اللذة التي يشعر بها الإنسان في حالة إشباع مستمد من أشياء ليس لها مثل هذه الحقيقة . وعلى أية حال فإن أفلاطون يسلّم بأنها كذلك ، بل إنك لتراه على أساس هذا الاقتراض يحاول بالطريقة الرياضية أن يحسب الفرق الكمي بين سعادة الرجل العادل وشقاء الرجل الظالم . وبأسلوب فيثاغوري ، وفي مزيج من السعادة والجد ، ينتهي إلى أن حاكم الدولة التالية يحيا حياة طيبة سمياً وعشرين وسبعائة مرة أكثر مما يحيا الحاكم السعيد ، وأن الألم الذي يشعر به الطاغية يفوق ألم الحاكم التالي بالقدر نفسه .

هذا هو الجواب النهائي عن السؤال الذي أثير في مستهل (الجمهورية) عما إذا كان الرجل الظالم ، في ذاته وفي أعماق نفسه ، وبغض النظر عن الثواب أو العقاب سواء في هذه الدنيا أو في الآخرة ، يعتبر أقل سعادة من الرجل العادل . وفي الجزء الثاني من الكتاب العاشر يخلق أفلاطون في آفاق أكثر ارتفاعاً ويناقش العدالة والظلم من وجهة نظر الحياة الأبدية فراه يتحدث عن خلود النفس وعن أكاليل النار الخالدة التي تستطيع أن تقوز بها إذا تمسكت بالعدالة ولم تحد عنها لحظة واحدة . غير أن الكتاب العاشر ما هو إلا إضافة نبيلة إلى (الجمهورية) ، أما فكرتها الرئيسية فإنها تتركز في السعادة التي تجلبها العدالة في حد ذاتها وبصرف النظر عن الآخرة . ولكن هل الدفاع عن هذه الفكرة من الأمور الممكنة ؟ وهل تستطيع نعمة السعادة الباطنة أن تقترن بالبر إلا إذا نسجها في نسيج واحد إيمان بوجود إله أزل وتقس أزلية

وإيمان بأن الله سبحانه وتعالى رحيم بهذه النفس رحمة أبدية ؟ ولقد نحاول أن نقيم البر على أساس الواجب الاجتماعى قائلين :

« إننا تفعل ذلك فى سبيل إخوة لنا » ، وبهذا القول نحيا حياة تضحية ذاتية عنية شاعرين بالسعادة على طريقة الرواقيين لمجرد أننا تفعل ما نعتقد أنه واجبنا . غير أن هذا الأساس لن يصمد إلى الأبد ، فهناك أشياء يتطلبها البر منا ولا يتطلبها الواجب الاجتماعى ، بل إن نداء هذا الواجب قد لا يكون له أثر حتى فى نطاق مطالبه الخاصة ، لأن السعادة والإشباع يعجزان عن تلبية هذا النداء .

إننا لا نستطيع أن نجد أساساً يتسع لمطالب الواجب الاجتماعى إلا إذا أقمنا البر على أساس العقيدة الدينية ، وليس فى مقدورنا أن نعثر على ينبوع دائم للبر والسعادة إلا فى محبة الله .

وعندما اقرب أفلاطون من نهايته وكتب الكتاب العاشر من (القوانين) الذى يدر أنه نحيا فيه منعى الكتاب الإسرائيليين ، وجد نفسه وجها لوجه أمام مشكلة العلاقة بين البر والسعادة - مشكلة أيوب الصابر ، مشكلة داود صاحب الزمير .

وأخيرا توجه إلى اسم الله كما فضل كتاب إسرائيل . وفى نهاية (الجمهورية) عندما كتب أمطورة ار *Εὐτα* نراه يتطلع إلى الحياة الأبدية ملتصقا لديها حلا للمشكلة . إن هذه الحياة فصل فى تخيلية أزرية . وإذا بدا لنا فى هذه الحياة فقط أننا من البؤساء رغم تمسكنا بالعدالة فليس معنى هذا أن الله موضع سخرية لأن الحياة الأبدية كفيلة بإصلاح فكرة تطرا علينا ساعة من الزمن ، ويود أفلاطون إلى الفكرة نفسها فى كتاب ( القوانين ) ، فى الكتاب الثانى من هذا المؤلف يثير أفلاطون ثانية ذلك السؤال الذى أثاره فى ( الجمهورية ) — أليست الحياة الأكثر عدالة هى الأكثر متعة ، وأليست حياة الظلم مليئة بالألم ضارة بصاحبها ؟ ثم يجيب عن ذلك بأنه من

الواضح على أية حال أن هذا الرأي هو الذى يجب أن يتبعه الشرع وينفذه إذا أراد للناس أن يعيشوا عيشة طاهرة عادلة ، لأن الناس يسعون وراء المتعة ولن يتبعوا العدالة إلا إذا اعتقدوا أن فيها متعة لهم . أما أصحاب النفوس النطوية على قدر أكبر من الشر فإنهم يعتقدون رأياً عكسياً ، ولهذا فإن رأيهم أسوأ وبسبب عن الصواب . وحتى إذا كان رأيهم صائباً ، وكان الرأي الآخر خطأ ، فإن الشرع الذى يريد للناس أن يسيروا وفق العدالة من تلقاء أنفسهم ودون إكراه ، ولهذا يتمسك بالرأى الأول مع ما فيه من كذب ، فإنه لا يستطيع أن يبتكر أكذوبة أكثر نفعاً للناس . وهنا نسمع من أفلاطون تच्مة الشك ، ولكنه فى نهاية ( القوانين ) تعود إليه الثقة ، فأنه من صفاته العدل ، بل إنه العدل المطلق ، والعالم كله مخطط فى يده ، ولا شك أن أداءنا للواجب الذى عينه لنا فى مخططة لهو العدالة بعينها ، كما أن سبيل العدالة فى سير عنايته الأبدية هو سبيلنا إلى السعادة . يقول أفلاطون :

« إن المهيمن على الكون قد جعل كل الأشياء تعمل مع بعضها البعض حتى يتم خلاص المجموع ويصل إلى درجة الكمال . وكل جزء من أجزاء هذا الكل يؤثر فى غيره ويتأثر بغيره كما يجب أن يكون وحسباً يمتلك من قدرة . إن جزءاً من هذه الأجزاء هو ملك لك ، ومع أنه قد يكون أقل الأشياء إلا أنه يخدم الكون ويؤدى عمله فيه كما ينبغي . ولكنك قد نسبت شيئاً هاماً ، وهو أن كل ما يحدث فإنما يحدث من أجل الكون حتى يكون كيان حياته سعيداً . إن شيئاً من الأشياء لا يحدث من أجلك ، ولكنك أنت قد خلقت من أجل الكون . إن كل طيب وكل صانع ماهر إنما يقوم بعمله فى سبيل الكل ويكد كما يجب أن يكبد لكى يوجد أفضل الأشياء لهذا الكل ، إنه يضع الجزء من أجل الكل ، ولا يضع الكل من أجل الجزء . إن الحزن يتركك أحياناً لأنك جاهل ولا تدري كيف يأتىك أصلح شيء لك من بين ما يجرى فى الكون وما يحدث لك . ألا فلتعلم أبها الصبي وأبها الشاب عندما تظن أن الله قد

أهلك ، أنك إذا كنت شريراً كان نصيبك مع الأشرار ، وإذا كنت طيباً كان نصيبك مع الطيبين . إن أحداً من الناس لن يستطيع أن يرفع هامته شامخاً فوق الله أو يفلت من عدالته لأن عدالته لن تهمله . إنك لا تستطيع أن تنيب في أغوار الأرض أو تملو إلى أجواز السماء ، بل لا بد لك من أن تؤدي ما عليك من جزاء سواء في هذه الدنيا أو في الآخرة . إن هذا الصبر أيضاً هو الذى ينتظر أولئك الذين تراه يرتفعون من الثرى إلى الثريا بارتكاب الأراجاس . ولقد قلت لنفسك « لقد كانوا أشقياء فأصبهوا الآن سعداء » ، وظننت أنك ترى في أعمالهم هذه ، كما لو كنت تنظر إلى مرآة ، إغفالا من الله لكل شيء . غير أنك لا تدري كيف تعمل الأشياء كلها مع بعضها بعضاً ، وكل منها يتعمل نصيبه في الكون » (١) .

### أفلاطون والهللينية الشاملة

سبق أن ذكرنا شيئاً عن الشعور بالهللينية الشاملة في القرن الرابع ، مثلاً في إيسوقراطيس بنوع خاص . كذلك تحدثنا عن عطف أفلاطون على هذا الشعور . والجزء الأخير من الكتاب الخامس من (الجمهورية) يدل دلالة واضحة على أن إيمان أفلاطون بهذه الفكرة كان عميق الجذور . فبعد أن أكل أفلاطون بناء دولته المثالية وأوضح مستعذبات تكوينها الداخلى ومبرراتها انتقل إلى مسألة علاقاتها الخارجية . ومن الجائز أنه كتب ما كتب تحت تأثير للشاعر التى خلقها الحملات

---

(١) يقول C.Ritter عندما تناول هذه القطعة في تعليقه على (الفوانين) : « يجب ألا نتوقع عرضاً يتوفى شرط الدليل العلمى . إن أفلاطون في هذه القطعة إما يقدم إلشباب ينك في قدرة الله وعنايته أسطورة أو قصة يرجعها بها إلى حظيرة الإيمان . غير أن أفلاطون كثيراً ما يضمن الأسطورة أشياء عميقة . وتؤكد هذه القطعة ألا تكون أسطورة ، بل هى عقيدة وورمز .

الإسبرطية ضد بلاد فارس ( ٤٠٠ — ٣٩٤ ق. م ) (١) ، ولهذا يؤيد أفلاطون سياسة خارجية قوامها تحالف ، أو قل صداقة ، بين دول اليونان ضد « البرابرة » . وربما كان هذا الجزء من ( الجمهورية ) الذى يعرض فيه أفلاطون هذا الراى هو أعظم جزء عملى فى نظريته السياسية يعرضه عرضاً واعياً محدداً . وهو لا يذهب إلى الذى الذى ذهب إليه أيسوقراطيس أو يقرر أن الملاج الصحيح لتأعب الدول اليونانية هو أن تتحد فى حرب صليبية الطابع ضد ( الملك العظيم ) . فقد كان على بيئة كبيرة بالإصلاح الجندى الداخلى الذى تحتاج إليه هذه الدول حتى تستريح من متاعبها راحة حقيقية ، ولكنه يصر على أن اليونان فى حاجة إلى تفاهم عام يقوم بين دولها ، ويؤكد ضرورة وجود قانون عام مشترك ينظم ما بينها من علاقات . وإذا كان أفلاطون لم يدع إلى حرب من النوع الفلبى ضد بلاد فارس فإنه يضرب على نغمة أن هناك تميزاً بين الشعب اليونانى وكافة الشعوب الأخرى ، ويستمد من هذا التميز مغزى هو أن اليونانيين يجب أن يلتزموا فى مسلكهم تجاه بعضهم بعضاً حدوداً من حقهم ألا يلتزموها تجاه العالم الخارجى .

والأهمية الدائمة لحجة أفلاطون هى أنها تلقى ضوءاً على آرائه فى القانون الدولى والآداب الدولية ، فمح أنه يقر للدولة بالسلطان المطلق فى شئونها الداخلية ، إلا أنه لا يذهب أبداً إلى أنها مطلقة التصرف أو متحررة من القيود فى حياتها الخارجية . والحقيقة أن أفلاطون لم تكن لديه أية فكرة عن هيئة عالية ، أو جماعة إنسانية مشتركة تتطوى الدولة داخل نطاقها وتلتزم فى تصرفها بشروطها . إن وجود مثل هذه الفكرة كان مستحيلاً قبل قيام إمبراطوريتى مقدونيا وروما العاليتين وما كان

---

(١) إن الحملات الإسبرطية وخاصة تلك التى قام بها أجسيلاوس كان لها طابع الحرب الصليبية . ولقد قدم أجسيلاوس الذبايح فى ( أوليس ) قبل أن يبحر إلى آسيا الصغرى كما فعل أجاخمون ، وبهذا استعاد ذكرى التحالف القديم بين دول اليونان ضد طروادة

لحما من أثر في العالم ، وقبل أن يتلاءم الفكر مع هذه الأحداث ويصل إلى المفاهيم التي ظهرت أول ما ظهرت في الفلسفة الرواقية ثم في المسيحية عما بين الناس جميعاً من أخوة ومساواة . ولم يتجاوز أفلاطون حدود التميز الذي كان لا يزال سائداً في عصره بين اليوناني والبربري ، ولهذا لا يعرف إلا أخوة واحدة يقصرها على العالم اليوناني . ولكنه كان يرى في وضوح أن العالم اليوناني على أية حال هو مجتمع واحد له قواعد مجاملات خاصة به ومن واجب كل أعضائه مراعاتها . وفي داخل نطاق هذا المجتمع ينبغي أن يكون السلم سائداً ، أما إذا قامت الحرب فلا بد من أن تراعى فيها القواعد الإنسانية . وفي هذا المجتمع أيضاً ينبغي أن يوجد اعتراف عام بحق الحرية الشخصية ، فلا يكون اليوناني عبداً يوناني . وبعبارة موجزة كان أفلاطون يؤمن بأن لليونان قانوناً عاماً تلزمه الدول اليونانية جميعاً .

وفي التاريخ اليوناني القديم كان المجلس الأمفكتوني يمثل بطريقة غير واضحة العالم فكرة قانون عام لبلاد اليونان . ولقد اتبع هذا المجلس من اتحاد محلي يضم البلاد الواقعة حول بحر ثرموبيل ، ويبدو أن هذا الاتحاد قد حاول إقرار القانون والنظام على طول الطريق الكبير الذي كان يحترق هذا المر . وبمرور الزمن تطور هذا الاتحاد فأصبح عصبة ممثلاً فيها جزء كبير من العالم اليوناني واتخذ مقراً جديداً له مدينة دلفي وهي المركز الديني لليونان . ولقد كانت هذه العصبة محلية الطابع إلى حد كبير وتختص بشئون معبد دلفي ، ولم يظهر لها نشاط ملموس إلا في مستهل القرن السادس قبل الميلاد ، ثم في منتصف القرن الرابع ( بعد تأليف « الجمهورية » بسنوات عدة ) . ولكن العصبة وضعت قواعد معينة لأعضائها ، وإحدى هذه القواعد التي كثيراً ما ورد ذكرها أنه محظور على أي عضو من أعضائها أن يدمر مدينة أمفكتونية أو يجرمها من المياه الجارية . ثم ظهر إحساس أصدق بالوحدة اليونانية ، كما لقيت هذه الوحدة تمييزاً أقوى خلال فترة من الوقت إبان الحروب التي نشبت



بين اليونانيين والفرس في السنوات العشرين الأولى من القرن الخامس . يقول  
هيرودوت على لسان الأثينيين قبل موقعة بلاتيا بقرة وجيزة :

« لا توجد بقعة في العالم تحتوى على قدر من الذهب أو من الأرض الرائعة  
في جمالها وقيمتها بحيث تغريهم على الانحياز إلى فارس واستعباد اليونان لأن في ذلك  
غدرًا بالأمة اليونانية التي لا يوجد فيها إلا دم واحد ولغة واحدة ودين واحد وثقافة  
واحدة » . إلا أن هذه الشاعر قدت سلطانها في النضال الذي حدث خلال الجزء  
الأخير من القرن الخامس ، إذ تمزق العالم اليوناني من جراء الحرب بين إسبرطة  
وأثينا وبفضل الحزابات الداخلية التي برزت في مختلف دولها . ومع ذلك فقد ظل  
بعض الناس متمسكين بالعقيدة القديمة ، ومن أبناء هذه المدرسة رجل من أثينا اسمه  
كيمون كان يجهر بأن اليونان سوف تصبح عاجزة مقطعة الأوصال إذا أصيبت  
القوة الإمبرطية بالشلل ، ومن الطائفة نفسها كاليبكراتيداس الإمبرطي الذي أقسم  
عند سماعه بأسر ( ميثينا Methymna ) في سنة ٤٠٦ ، أن يونانيًا واحدًا لن يستعبد  
طالما بقي في الحكم . ومن الجائز أن انتهاء الحرب البيلوبونيسية واندلاع العروب  
بين إسبرطة وبلاد فارس قد اكتسبت هذا النوع من التفكير قوة جديدة ، فواصل  
إيسوقراطيس وأفلاطون ، كل بطريقته المختلفة ، ذلك التقليد الذي بدأه كيمون  
وكاليبكراتيداس .

ويتناول أفلاطون في تاليمه الواردة في ( الجمهورية ) مسألة استعباد  
اليونانيين من ناحية ، وقواعد الحرب بين اليونانيين من ناحية أخرى  
ويقرر أن المدن اليونانية يجب ألا تستعبد اليونانيين أو تسمح لغيرها بأن  
يفعل ذلك ، وذلك خشية أن تقع هي نفسها فريسة لاستعباد البرابرة  
إذا ما أضعفت قوة الأمة بحرمان أبنائها من الحرية . وهنا يتصرف أفلاطون بحق  
كل عضو من أعضاء العالم اليوناني في الحرية . وبما أن كل حق يعني وجود مجتمع  
ضمن هذا الحق ويمكن صاحبه من التمتع به ، فإن أفلاطون إذ يسلم بهذا كله إنما

يعترف بوجود مجتمع يوناني مشترك (١) . وفكرة مثل هذا المجتمع والقانون العام لهذا المجتمع تتجلى بصورة أكثر وضوحاً في القوانين التي وضعها أفلاطون لتنظيم الحرب بين الدول اليونانية ، ذلك أن الحرب بين هذه الدول هي في حقيقة أمرها حرب أهلية وليست حرباً بالمعنى الحقيقي ، واليونانيون جميعاً متوحد بينهم من الناحية الإيجابية روابط الصداقة والقرابة ، ومن الناحية السلبية ما يكونونه من عداوة مشتركة ومعارضة مشتركة نحو عالم البرابرة . وللعرف أن الحرب الأهلية إذا ما استمر إوارها داخل دولة فإن الرأي العام في هذه الدولة لا يقبل أن يصل القتال إلى حد اللراة ، بل يتوقع من المتقاتلين ألا يترتب على الحرب استعالة التوفيق بين الأطراف للتنازعة . والرأي العام اليوناني يتوقع أو ينبغي أن يتوقع أن يسير القتال بين الدول اليونانية وفق الخطوط نفسها . ولهذا يتعم على اليونانيين ألا يمتاحوا أرض اليونانيين أو يحرقوا بيوتهم ، بل يجب أن يكتفوا بالاستيلاء على محصول الأرض السنوي (كإجراء حربي وكوسيلة للحد من القتال) . كما يجب في أثناء القتال ألا تنبش قبور الموتى لتهب ما فيها أو يمنع الناس من دفن موتاهم أو يزهو المتصرون برفع علامة النصر فوق المعابد . أما الحرب الحقيقية — الحرب في كامل عنفها — فمن واجب اليونانيين أن يشنوها ضد البرابرة ، الذين هم « أعداؤهم

---

(١) من الأمور المتكوك فيها ما إذا كان هناك مجال للرق من أي نوع في دولة أفلاطون ويلاحظ الأستاذ آدم أن استخدام العبيد في هذه الدولة من المحتمل أنه كان مقصوراً على الطبقة الثالثة أو أنهم كانوا يستخدمون في خدمة الموائد المشتركة الخاصة بالحكام . ويضيف إلى ذلك قوله « إنه ما دامت مدينة أفلاطون لا تحتوى على أسرار فلا يمكن أن يكون بها عبيد ، لأن شيوعية أفلاطون تتضمن إلغاء الاسترقاق المنزلي وروابط الأسرة على حد سواء » ( ومع ذلك فالأسرة باقية بين أبناء الطبقة الثالثة — ومن المحتمل أن يصبح ذلك وجود الأرقاء ) .

بحكم الطبيعة» (١) . ولا يجزينا أفلاطون عما إذا كان من واجب دولته المثالية أن تشن الحرب أو لا تشنها ، ولكنه يتحدث بوضوح كاف عن واجبا تجاه الدول اليونانية الأخرى ، فيقرر أنها مدينة يونانية ، يجب مواطنوها بلاد اليونان ويعتبرون جميع اليونانيين أقرباء لهم يشتركون معهم في العبادة الدينية ، فإذا ما حاربوا غيرهم من اليونانيين فإن هذه الحرب لن تكون هجومية الطابع أو تهدف إلى الغزو والتدمير ، بل يجب أن يكون القصد منها توقيع عقوبة تحد من ارتكاب السيئات وتحول دون التعدي على قانون أمتهم . كما يجب ألا يضموا جميع مواطني الدولة المعادية ، رجالا ونساء وأطفالا ، في زمرة أعدائهم ، بل يجب « أن يعرفوا أن جريمة الحرب تقع على أكتاف ثقل قليل من الناس ، ويكون تصرفهم على أساس أن الأكثرية تكن لهم الصداقة » ، وبهذا يكفون عن القتال عندما يجب من لا يد لهم في النزاع إلى إكراه المذنبين على تقديم الترضية اللازمة لأن البريء لا يؤخذ بذنب المسيء .

إذا جاز لنا أن نصف بالقصور نظرة كمنظرة أفلاطون هي في واقع الأمر أبعد مدى من نظرات أكثر معاصرة ، فإن هذا القصور يجب ألا يحجب عنا أنه كان نصيراً لسيادة القانون الدولي وأنه كان أول مفكر يؤيد هذا القانون . لقد تناول المشكلة قبل أن يتناولها جروتيوس Grotius بألفين من السنين وحاول أن يوجد

(١) يتحدث أفلاطون في ( منكينس ) قلاع خطاب ( لأسبازيا ) واسفاً أننا بأنها كانت محظنة بكره خالسي للأجناس البربرية في وقت كانت فيه الدول اليونانية الأخرى ضعيفة السكان لأن الأثينيين أنفسهم كانوا جنساً ثقيلاً وليسوا أنصاف برابرة . وفي قطعة وردت في ( رجل السياسة ) كتب أفلاطون قطعة تضرب على نغمة مختلفة . فقد كان مهتماً بإيجاد طريقة سلمية لتفريق بين الشعوب وتقسيمها إلى سلالات فوصف التفريق المأخوذ به بين اليوناني والبربري على أنه تفريق غير سليم . ولم يكن اعتراضه الأساسي على هذا التفريق أنه يوجد هوة بين اليونانيين والبرابرة ، بل لأنه يخطط تحت اسم واحد بين مجموعة من الشعوب لا تعرف بعضها بعضاً وليس بينها اختلاط ولا اتفاق .

قانوناً للحرب . ولم يحاول أن يقيم هذا القانون على أساس من قانون الطبيعة كما فعل جروتس إز لم يكن في حاجة إلى الرجوع إلى قانون الطبيعة لأنه وجد في عاطفة القومية أساساً ملموساً أقوى . فهو يشعر أنه من الخطأ أن يكون مسلك وحدات من أمة واحدة ، حتى إذا كانت متمتعة بالاستقلال السياسي ، شبيهاً بمسلك وحدات لا صلة ولا ارتباط بينها . ولكنه يمتدح باستقلالها السياسي ، ولم يتبادر إلى ذهنه لحظة واحدة أن ينبذ هذا الاعتراف . ولم يتجه تفكير أفلاطون إلى أي اتحاد فدرالي لليونان ، أو إلى أية سلطة سياسية مشتركة من أي نوع . ولهذا السبب ، ولأنه يعلم بأن دول اليونان مستقلة من الناحية السياسية ، فإن إصراره على سيادة القانون داخل نطاق نظام من الدول ذوات الاستقلال السياسي يؤهله لأن يعتبر طليعة المنادين بالقانون الدولي (١) .

#### ملاحظة

كتب أفلاطون في محاورتي تيموس وكريتياس ( وهما اثنتان من ثلاث محاورات كان أفلاطون يزمع إخراجها ولكنه لم يخرج إلا اثنتين فقط ولم يبدأ الثالثة ) ، كتب خاتمة ( للجمهورية ) . وفي المحاورة الأولى ملخص قصير ( للجمهورية ) ووعده من أفلاطون بأن يبين الدولة المثالية في نطاق العمل . وقد بدأ الوفاء بوعدته في المحاورة الثانية التي لا تعدو أن تكون قصاصة بقيت لنا .

(١) يفتيس . دكتور فيليبسون في ص ٣٦ ، ٣٧ من مؤلفه : -

The International Law And Custom of Ancient Greece And Rome .

نقلنا عن مؤلف بلوتارخ ( « حياة بركليس » ) ما ذكره عن تقليد له قيمته في وقتنا الحاضر . فقد اقترح بركليس أن يطلب من كل المدن اليونانية « أن ترسل ممثلين لها لحضور جمعية عامة تتعقد في أثينا لكي يناقشوا أفضل الوسائل التي تكفل للجميع حرية الملاحة وسلامتها وتوطيد السلم العام » . ولقد قيل إن هذا الاقتراح كان مصيره الفشل بسبب غيرة إسبرطة من أثينا وخونها من أن تصبح الزعامة إليها .

وموجز ( الجمهورية ) الذى كتبه أفلاطون فى بدأ محاورة ( تيموس ) يثير بعض الصعوبات . فهو يلخص من ( الجمهورية ) أجزاءها الحجة الأولى وينتهى عند هذا الحد . ولا يذكر أفلاطون شيئاً فى هذا التلخيص عن طبقة الحكام الكاملين ( جاء ذكر طبقتين فقط — هما طبقة الزراع أو أصحاب الحرف الأخرى وطبقة المدافعين عن الدولة ) ، وكذلك لا يذكر شيئاً عن حكم الفلسفة ولا عن التعليم العالى . وليس من السهل أن نجد تفسيراً لهذا الحذف . فبتاك من يقول إن هناك نسختين من ( الجمهورية ) أولاهما تشتمل على أربعة الكتب الأولى وجزء من الكتاب الخامس ، وإن أفلاطون فى ( تيموس ) لم يلخص إلا ما جاء فى هذه النسخة فقط . وهناك رأى آخر هو « أن أفلاطون نظراً لاهتمامه الشديد بإضافة محاورة ( تيموس ) إلى ( الجمهورية ) فلا بد أنه كان يقصد أن تكون المحاورة الأخيرة مكتملة لساقتها » ، وأن الحذف للشار إليه « لا يمكن أن يعنى إلا أن ( تيموس ) وما جاء بعدها من محاورات كان القصد منها أن تحمل محل الكتب الأخيرة من ( الجمهورية ) » .

[ انظر « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ٣٣٩ ] . وربما كان أبسط الآراء كلها أن أفلاطون قد كتب ملخصاً ناقصاً . فهو حين كتب ذلك الملخص كان قد انقضى وقت طويل على تأليف ( الجمهورية ) فلم يوجز إلا ملامحها البارزة الخارجية وأغفل المسائل التى هى أعلى وأعمق . وقد يصبح هذا الإغفال أمراً طبيعياً تماماً إذا ذكرنا أن أفلاطون لم يكن جاداً فى وعده بأن يبين دولة ( الجمهورية ) فى نطاق العمل ، وهو الوعد الذى كان مفروضاً أن ينفذه إلى كتابة الملخص . ولهذا فإن أفلاطون لم ينجز ما وعد به .

صحيح أن أفلاطون يقول على لسان سقراط فى مستهل ( تيموس ) إنه تواق إلى رؤية تمثال دولة ( الجمهورية ) الذى نحتت يتحرك من قاعدته وينتقل إلى حيز الحياة والعمل ، ومن الواضح أن أفلاطون كان راغباً فى أن يأخذ من ثمرات الدولة

الثالية ما يرر به خلقه لها ، وفي أن يبين أن ما تصف به هذه الدولة من كمال سوف يتمخض عن جليل الأعمال ، وأن يدلل بهذه الأعمال الجليلة على عظمة التفوق الذى بلغته دولته التالية . غير أن هذا النقاش سرعان ما جوره تغير فجأى بمد صفحات قليلة ، وينتقل أفلاطون من مشهد دولة (الجمهورية) إلى أتينيا القديمة ، وعندما نطالع محاوره (كريتاس) نجد يتناول أتينيا القديمة فعلا ، وهى أتينيا خيالية تماماً يرجع عهدها إلى عصور ما قبل التاريخ . وفي محاوره (تيموس) يعلق أفلاطون على هذا التغير قائلاً إن مواطنى الدولة التالية كما وصفها فى (الجمهورية) سوف يكونون صورة مطابقة لمواطنى أتينيا فى عصرها الذهبى ، ما يقال عن أولئك يقال عن هؤلاء . غير أن تغير المشهد إنما يوحى على أية حال بأن للشهد ذاته لا وزن له ، فأفلاطون على وشك كتابة قصة خيالية وأية أركاديا(١) يمكن أن نخدم غرضه .

أما تلك القصاصة من محاوره (كريتاس) التى بقيت لنا فهى قصة خيالية بمحتة تذكر القارئ من نواح كثيرة بقصة «كوبلاخان» تأليف كولريدج . وتشتمل القصاصة على وصف لأتينيا القديمة منذ تسعة آلاف سنة ، ولدولة أتلانتيس القديمة التى حاربها أتينيا وهزمتها . وفي وصف أفلاطون لأتينيا نراه يوجه كل اهتمامه إلى نظمها الاجتماعية ولو أنه يصف جيولوجية أتيكا القديمة وصفاً رائعاً . وفي وصفه لأتلانتيس يتناول تضاريسها الطبيعية فى مقدمة ما يتناول . ولقد كان لأتينيا فى تلك العصور الغابرة نظام من الطبقات للتخصصة — فهناك الفلاحون ، والصناع ، والمحاربون . وكان المحاربون يعيشون على جبل أكروبوليس ، أما الصناع وبعض الفلاحين فكانوا يقطنون على سفوح الجبل ، كما كان باقى الفلاحين يسكنون الإقليم المحيط به . وكان المحاربون يعيشون حول المبد فى منطقة مغلقة تشبه حديقة الدار .

---

(١) أركاديا Arcady — إقليم فى اليونان اشتهر أهله بحب الفناء والرقص وبداوة

( للترجم )

وكانت يوتهم بسيطة متواضعة ، وحق المايد نفسها لم تكن محلاة بالذهب أو الفضة .  
وطبقة المحاربين كانت تضم بين صفوفها الرجال والنساء ، وهؤلاء جميعاً كانوا  
يشاركون في ممارسة الأعمال الحربية كما يدل على ذلك تمثال الإلهة أثينا للدمج  
بالسلاح . وكان المحاربون يؤلفون طبقة منفصلة ويعيشون في ظل نظام شيوعي كما يتلقون  
من المواطنين الآخرين ما يمكنهم من العيش . وكان الفلاحون فلاحين بمعنى الكلمة  
لا يتجاوزون الفلاحة إلى أى عمل آخر ، ولكنهم كانوا ذوى طبيعة نبيلة ويعيشون  
عيشة شريفة . هكذا كان حال الأثينيين في تلك الأيام ، عديم لا يجاوز العشرين  
ألفاً ويشتهرون في بلاد أوروبا وآسيا بمجال الأجسام والتفوق العقلى من كل نوع  
ولا يدانهم في شهرتهم شعب آخر .

أما أتلانتيس فقد كانت من طراز آخر ، فهي أشبه بإقليم بابل ولكن من  
نوع بدائى . وتكون من جزيرة كبيرة تحيط بها مساحات من البحر والبر ،  
أسوارها مغطاة بالنحاس والقصدير والنحاس الأصفر ، فيها الرخام الأحمر والأبيض  
والأسود ، وبعض يوتها مبنية من أحد هذه الأنواع فقط وبعضها من الأنواع الثلاثة  
معاً . وفي وسط الجزيرة معبد يحيط به سور من الذهب ، طوله اثنان وعشرون  
وخمسة مائة قدماً ، وعرضه نصف طوله ، وارتفاعه متناسب مع مساحته . وكان منظر  
المعبد مخيفاً غريباً إذ كان مغطى بالفضة وقاعدته من الذهب ، أما سقفه الداخلى  
فن المايج وجدرانه وأعمدته وأرضه فن النحاس الأصفر . وكان للدينة مرفأً ملىء  
بالقوارب والسفن من كل أنحاء الأرض يضيح بالصياح والجلبة طوال الليل والنهار .  
وكان في المدينة عشرة آلاف عربة ومئتان ألف سفينة . والأرض مقسمة إلى  
ستين ألف قطعة واللدنة يحكمها عشرة ملوك يعيشون في أخوة مع بعضهم بعضاً .

بهاتين الصورتين تنتهى القصة دون أن يبدأ فيها وصف للحياة العملية ، فكلمها خيال  
في خيال ترك في مجال القصة الرومانسية أسطورة أتلانتيس الرائعة ولهذا السبب نفسه  
يصعب علينا أن نسلّم بأن ( كريتياس ) كانت تمثل أو قصد بها أن تمثل وضع التل  
الأعلى الفلسفى ( للجمهوريّة ) موضع التنفيذ .





الفصل الثاني عشر

محاورة رجل السياسة

THE POLITICUS



محاورة بوليتكس أو ( رجل السياسة ) من المحتمل أن تكون من إنتاج الفترة الأخيرة من حياة أفلاطون ، وربما تم تأليفها إما في فترة اتصاله بالملك ديونيسيوس الثاني ( ٣٦٧-٣٦١ ) ، وإما في السنوات التي تلت ذلك مباشرة (١) . ومهما كان من أمر تاريخ تأليفها ( وهو مالا نستطيع التأكد منه ) ، فلا بد على أية حال أنها كتبت بعد نشر ( الجمهورية ) بسنوات كثيرة . والملاحظ أن موقفها من الديمقراطية أقل عداء ، وأن من أبرز ملامحها موقفها الجديد من القانون ، وهو موقف ظل عدايباً ولكنه ينطوي على بعض الأمل في تقارب وجهات النظر . ومن الناحية الأخرى ظل إيمان أفلاطون بالحكم المطلق جزءاً من تفكيره . ومع أنه يتحدث كثيراً عن الحاجة إلى خليط من العناصر العقلية المختلفة لتكوين الدولة ، إلا أنه لم يشر إلا بإشارة خفيفة جداً إلى ذلك الشكل من الدستور المختلط الذي يقرن بين الملكية والديموقراطية كما أيده أفلاطون في ( القوانين ) . ولهذا فلا بد أن محاورة ( رجل السياسة ) كانت أسبق من ( القوانين ) بضع سنوات . وإذا ذكرنا أن أفلاطون بين عامي ٣٦٧ ، ٣٦١ كان يعلق آمالاً كبيرة على الملكية في سرقسطة ، وأنه من ناحية أخرى كان مهتماً بالقانون ويعمل مع ديونيسيوس

---

(١) يبدو أن أسلوب المحاورة يوحي بأنها كتبت في تاريخ متأخر. كما أن النغمة الغالبة عليها ، وهي التي تبين كما سنرى أنها مرحلة انتقال نحو الجزء الأخير من تفكير أفلاطون الذي تجلى في كتاب (القوانين) ، هذه النغمة تتفق مع أسلوبها

أما الأستاذ ( نوهل ) فإنه يعتبر ( محاورة بوليتكس ) سابقة ( للجمهورية ) من حيث الزمن ومهمة لها من حيث المناقشة . وهو قد هذا الرأي إلى نوع من التفسير يبدو لي خاطئاً كل الخطأ رغم ما فيه من مهارة .

الثانى فى وضع مقدمات للقوانين ، إذا ذكرنا هذا كله لا نكون مخطئين كثيراً إذا نسبنا محاوره ( السياسة ) وما فيها من مزج بين الدفع عن الحكم المطلق وبين تقدير القانون إلى نفس هذه الفترة من حياته .

### تعريف رجل السياسة أو الحاكم المطلق

كان قصد أفلاطون من محاوره بوليتكس أن تكون تمريناً منطقياً فى فن التعريف بطريق التفريق أكثر من أن تكون رسالة سياسية (١) . والبحث الذى اشتملت عليه المحاوره يهدف إلى تحسين القدرة العامة على التحليل أكثر مما يهدف إلى فهم طبيعة رجل السياسة الذى لا يبدو أن يكون فى هذه المحاوره مادة ثانوية لمقال عن التعريف . غير أن الحساس السياسى الذى اتصف به أفلاطون يأبى إلا أن يسطع مرة بعد الأخرى وينفذ خلال سعب القواعد المنطقية ، ولهذا فإن هذه المحاوره تستحق الاسم الذى أطلق عليها لأنها تصبح فى النهاية دراسة للطبيعة الحقيقية لرجل السياسة فى حد ذاته ، ومن أجل مصلحته . وأول مرحلة فى النقاش هى تحديد فن الحكم وبيان أى نوع من العلوم هو ، ويبدأ أفلاطون بالتفريق بين المعرفة والمران ووضع فن الحكم أو « علم السياسة » فى نطاق المعرفة . وقد يبدو هذا التخصيص لأول وهلة أمراً متناقضاً وخاصة إذا ذكرنا ما قلناه قبل ذلك عن الطابع العملى لعلم السياسة فى نظر اليونان . غير أن أفلاطون يقصد بالمران معنى محدوداً ينصرف إلى

---

(١) محاوره ( بوليتكس ) جزء من ثلاث محاورات أراد أفلاطون كتابتها وهى ( السفطائى ) و ( رجل السياسة ) و ( الفيلسوف ) - ليتناول فيها نظرية المعرفة الإنسانية فى ترتيب تصاعدي .

ومع ذلك فإن الذى حدث أن محاوره ( السفطائى ) تبلورت عن رسالة فى الوجود واللاوجود ، كما أن محاوره ( رجل السياسة ) خرجت فى شكل رسالة عن التفريق . أما ( الفيلسوف ) فإنها لم تكتب بالمره . وكذلك فكر أفلاطون فى ثلاثية ثانية هى ( تيمبوس ) ، ( كريتياس ) ، ( هرموكراتيس ) وثالثة هذه المحاورات كان مصيرها مصير المحاوره الثالثه فى المجموعه الأولى .

الفنون والحرف ، ويفسح مجالاً أوسع للمعرفة وهي وفق النظرية السقراطية وثيقة الاتصال بالعمل ، بل ومن المحتم أن تؤدي إلى العمل . والخطوة التالية في النقاش هي تقسيم المعرفة إلى فرعين — المعرفة الناقدة التي تزن الأشياء الخاصة بالمعرفة البعثة وتحكم عليها ، والمعرفة الآمرة وهي التي لا تكتفي بالحكم على الأشياء بل تصدر من الأوامر ما يكفل تنفيذ أحكامها<sup>(١)</sup>. وفن الحكم ينتمي إلى الفرع الأخير ، أى أن علم السياسة يتحدث بصيغة الأمر . والخطوة التي تلي بعد ذلك هي أن يفرق داخل نطاق المعرفة الآمرة بين النوع الأسمى الذي يأمر وبين النوع التابع الذي يأمر ، فبعض الأمرين أصحاب أمر وأصحاب سيادة ، لا يدينون لأحد بالطاعة وتنبعث أوامره من دخيلة أنفسهم ، والبعض الآخر خاضعون لسلطان غيرهم ، والأوامر التي يصدرونها إنما هي أوامر يتلقونها ممن فوقهم . ورجل السياسة ينتمي إلى الطبقة الأولى ، ومعرفة ليست من نوع المعرفة الآمرة فحسب بل هي معرفة أمرة ذات سيادة . وهذه حجة يتوسع فيها أفلاطون خلال المحاورة ، ثم يتناول بالتفصيل كيف أن رجل السياسة أسمى مقاماً من الخطيب والقائد والقاضي ، وذلك لأنه على أساس امتلاكه للسيادة فمن واجبه أن يقرر متى يعارضون سلطاتهم وفي أى الأغراض يعارضونها . فن الحكم إذاً هو الذى له السكينة السامية فوق كل العلوم الأخرى التي تنفى بالعمل ، وللمعرفة التي يتمتع بها رجل السياسة هي معرفة ملكية عليا كشخصه تماماً . وعلم السياسة كما يقول عنه أرسطو في مستهل كتاب ( الأخلاق )<sup>(٢)</sup> هو علم

---

(١) يوحى هنا مقدماً بما قرره أرسطو فيما بعد بأن هناك فرقاً بين العلوم العملية والعلوم النظرية .

(٢) وردت قطعة في كتاب ( الأخلاق ) يبدو أنها استرشدت بما جاء في محاورة (رجل السياسة) : ويقول فيها أرسطو : —

« علم السياسة أعلى العلوم وأكثرها توجيهاً ، فهو يقرر أى العلوم الأخرى يجب أن يبقى في الدولة ، ومن ثم الذين يجب أن يتلقوا هذه العلوم وللمدى الذى يملكون ذلك . وهو كذلك علم يحدد أرفع المهام شرفاً كهمة القائد والخطيب ورب الأسرة »

بناءً له التوجيه والإشراف . ولقد سبق لأفلاطون أن نفذ هذا النرس في محاورة ( يوتيديس ) ، وهو في محاورة ( بولتيكس ) يسير على النهج نفسه ويتبعه توضيحاً جديداً رائعاً .

إلى هنا ينتهى أفلاطون من تعريف كنه السلطة الأمرة التي يمارسها رجل السياسة ، ويبقى عليه أن يحدد هدف هذه السلطة والأشخاص الذين تمارس من أجلهم . أما الهدف من ممارستها فهو الرعاية ، أما من تمارس من أجلهم فهم الكائنات البشرية ، لا كأفراد بل كجماعات . فرجل السياسة راع تقع على عاتقه رعاية بنى الإنسان وكلة « الرعاية » تنمى ( كما حدد أفلاطون معناها في بدء المحاورة ) أنه لا يوجد اتصال بين إدارة الأسرة ، أو علم الاقتصاد ، وبين إدارة الدولة ، أو علم السياسة . فالأسرة الكبيرة والدولة الصغيرة لا تختلفان إلا من حيث السك لا من حيث الكيف ، والوصف نفسه يصدق على الملبين اللذين يبحثان في إدارة كل منهما . « فهناك علم واحد للجميع ، وهذا العلم يمكن أن نسميه العلم الملكى أو السياسى أو الاقتصادى » . وهذا رأى هو الذى يبدأ به أرسطوفى كتاب ( السياسة ) ، فيقرر في مسهل حديثه بطلان الرأى مؤكداً أن هناك فرقاً بين الدولة والأسرة ، وبناء على هذا يكون علم السياسة شيئاً مختلفاً عن علم الاقتصاد .

ويتخذ سير روبرت فلر Sir Robert Filmer من هذا الرأى حجة يعزز بها حق الملك الإلهى ، إذ يقول فى مؤلفه « بآرياركا » : « لقد انتهى أفلاطون ( الإلهى ) إلى أن الدولة ما هى إلا أسرة كبيرة » ، ويقرر بناء على هذا أنه مادام رب الأسرة مكلفاً تكليفاً سماوياً بحكم أسرته فإن للملك أيضاً بحكم الدولة بتكليف من السماء .

### « اسطورة ورجل » السياسة

ومع ذلك فإن أفلاطون لا يقنع بما وصل إليه من تعريف لرجل السياسة . وذلك لأننا إذا عرفنا رجل السياسة بأنه الرجل الذى يملك للعرة الأمرة ، وأنه

صاحب السيادة في الإشراف ، وعارس معرفته لرعاية جماعة إنسانية ، فنحن إنما نضع تعريفاً أوسع مما يجب - وعلى الأخص فيما يتعلق بكلمة « الرعاية » ، وعلى هذا لا نستطيع التريق الصحيح بين رجل السياسة وبين غيره من الناس الذين في مقدورهم أيضاً أن يدعوا لأنفسهم حق القيام بالرعاية . وعند هذه النقطة يلجأ أفلاطون إلى استخدام أسطورة يوضح بها هذا النقد للتعريف . ومن هذه الأسطورة تعلم التمييز بين مرحلتين مرت بهما الجماعة البشرية والحكومة ، أولاهما عصر « كرونوس » Cronus وفيه كانت الدنيا تحت حكم السماء ، ولا يحمل فيه الناس عبء شئونهم ، بل كانوا كالقطيع يرعاهم راع إلهي . وفي هذا العصر كان الناس أسرة واحدة يشتركون في الزوجات والأطفال ، تجود عليهم الأرض بخراتها دون أن يفلحها أحد ، ويرقدون تحت السماء الصافية دون حاجة إلى ملابس أو مأوى :

كما ولدتهم أمهاتهم ،

على الثرى الدافئ\* المزهر .

ثم جاء العصر الذي نعيش فيه عندما ابتعد الله عن دفة السفينة وأزوى في برجه الخاص . وفي بدء هذا العصر وقع الناس فريسة للعجز والشقاء وأصبوا تحت رحمة الوحوش (١) ، ثم أخذت الآلهة بهم رحمة وشفقة فأعطاهم الإله برومينيوس عنصر النار ، كما أن الإله ( هيفيستوس ) والإلهة أتينا منخام الفنون وكذلك منحهم آلهة أخرى البذور والنباتات . وهكذا أعد الناس لتحمل أعباء شئونهم الخاصة يمددون طريقة حياتهم بأنفسهم ويحكمون أنفسهم .

والأسطورة الواردة في محاوره ( رجل السياسة ) تشبه من بعض الوجوه الأسطورة الواردة في محاوره ( بروتاجوراس ) . ولكن لم يذكر في الأولى شيء .

---

(١) هذه الاستعارة فيثاغورية كما يقول الأستاذ برنت Burnet .

عن الهبات الروحية التي قيل في الثانية إن الآلهة وهبتها للناس . والغزى الذي يحاول أفلاطون أن يستخلصه من أسطورة ( رجل السياسة ) لا يسمح بذكر أى شيء عن مثل هذه الهبة . وهذا الغزى هو أننا يجب أن نفرق بين الأيام القابرة التي كان الراعى الإلهي يعي فيها القطيع البشرى ، وبين أيام حياتنا الحاضرة التي لا توجد فيها رعاية أو هداية والتي نتخذ فيها شعاراً لنا « أنت يتصرف الإنسان بوحى من نفسه » ، ومادام هناك هذا الفرق ، فإن التعريف القديم لرجل السياسة لا يناسب عصرنا الحالي ، لأن ذلك التعريف كان يتضمن اتصاف رجل السياسة بألوهية لا توجد في عصر الحكم من بنى الإنسان الذين لا يسمون في مستواهم عن رعائهم ، كما أنه كان يتضمن في استخدامه لكلمة « رعاية » مجالا وظيفياً أوسع من أن ينتمى إليه رجل السياسة الحديث . لهذا يجب أن تفرق بين الراعى الإلهي والحاكم البشرى ، وبين الرعاية والإدارة ، ونحدد مجال الحاكم البشرى بأن تقصر وظيفته على الإدارة البسيطة للمجتمع الذي يحكمه . وإذا ذكرنا في نهاية الأمر ( أن أيامنا هذه يعيش فيها أناس مصيرهم إلى اللوت ومن طبيعتهم الزلل ) يجب علينا أن تفرق بين رجل السياسة الذي يكون ملصكاً بلمنى الحقيقي ويأشر حكماً يخضع له الناس باختيارهم ، وبين رجل السياسة الذي يكون طاعية ضل سواء السبيل، فبارس حكماً لا يضمن فيه خضوع الناس إلا بالقوة .

والتمييز بين عصر ( كرونوس ) وهو عصر الراعى الإلهي وبين العصر الذى نعيش فيه وهو عصر الحكماء البشرى ، هذا التمييز أمره شائق عجيب ، فلقد قيل (١) إن أفلاطون إنما يشير بذلك إلى رأى فيثاغورى كأن يمثل الله راعياً للعالم ويمثل

---

(١) يقول الأستاذ « كامبل » في الطبعة التي أصدرها عن معاورة ( رجل السياسة ) إن الكتاب الفيثاغوريين الذين نجد في كتاباتهم فكرة الملكية التي تحكم بمقتضى قانون المي كانوا جميعاً لاحقين لأفلاطون ، وربما تلقوا عنه نظريته عن الملوك والفلاسفة أكثر من كونهم عبروا عن تقليد من خلق مدرستهم الخاصة .



الملوك صورة لهذا الإله . مثل هذا الرأي يفترض حكماً ثيوقراطياً (١) أو قل إنه يتضمن نظرية حق الملوك الإلهي (٢) . على أن أفلاطون يطرح جانباً مثل هذا الرأي وهذا الافتراض ، ويقول إننا لا نستطيع أن نحكم على قيمة حياة مجاها الناس متمتعين بمثل هذا الإرشاد ، فمن الجائز أن خلو أذهانهم من كل ما يتعلق بمصائرهم كان يدفعهم نحو الفلسفة العليا ، ومن الجائز أن تحررهم من أمة مسئولية عن أنفسهم كان لا يحثهم إلا على تناول تافه الأحاديث . وعلى أية حال فإن الأمور على حالتها الراهنة هي موضع الاهتمام منا . فنحن نعيش الآن في العصر الذي جاء بعد سقوط الإنسان ( من العيب أن يعود أفلاطون إلى فكرة سقوط الإنسان التي سبق أن لاحظناها في محاوره « بروتاجوراس » ) ، وأفلاطون ، شأنه شأن القديس أوغستين وآباء المسيحية بوجه عام ، يعلم بأن الأنظمة التي أوجدتها العالم بعد سقوط الإنسان والتي تتلأم مع حالته هذه لها قيمتها النسبية ، بل إنه يذهب إلى القول بطريقته الساحرة ، إن الناس قد ارتفعوا في ميزان الوجود بعد سقوط الإنسان (٣) عندما أخذوا على عواتقهم حمل المسئولية فيما يتعلق بتصرف ثئون حياتهم .

---

(١) نظام من الحكم يعتبر الله صاحب السيادة ، ويعتبر قوانين الدولة أوامر إلهية ، وبهذا يصبح الكهنة ممثلين للهاك في المظهور (المرجم)

(٢) من العيب في هذا الشأن أن نلاحظ أن ( فيلر - Filmer ) ، وهو من أصار حق الملوك الإلهي ، يقتبس من محاوره ( رجل السياسة ) .

(٣) فكرة سقوط الإنسان ما هي الاقترية عبر عليها أفلاطون من تأييده القديم . الشيوعية والملوك الفلاسفة ككل أعلى ( قبل سقوط الإنسان ) ، إلى مرحلة جديدة من النظرية . يعلم فيها بقية الأنظمة التي أقيمت من أجل الإنسان بعد سقوطه . والفكرة المسيحية عن سقوط الإنسان استخدمها آباء المسيحية للانتقال من تأييد الملكية المشتركة كنظام طبيعي إلى الاعتراف بقية الملكية الخاصة كملاج للخطيئة التي ترتبت على سقوط الإنسان .

## التعريف النهائي لرجل السياسة أو الحاكم المطلق

لم يصل أفلاطون بعد إلى نهاية الطريق في عملية التمييز والتفريق ، فهو يقول إننا حتى إذا صححنا تعريف رجل السياسة بقولنا إن وظيفته هي الإدارة لا الرماية ، وبإضافة فكرة الخضوع الاختياري لحكمه ، فإننا مع كل هذا لا نكون قد فرقنا بينه وبين كل من يدعون حق حمل هذا الاسم الذي يحمله . وهنا يلجأ أفلاطون إلى استخدام تشبيه النسيج ، ويحاول التفريق بين رجل السياسة الحقيقي وبين ادعاء السياسة الزائفين كما يفرق الإنسان بين الناسج الحقيقي وجميع من يدعون حمل اسمه واحتراف حرفته . وجدير بالملاحظة أن تشبيه النسيج هذا لم يلجأ إليه أفلاطون اعتباطاً ؛ إذ لا يوجد فن غيره أكثر ملائمة للفرض الذي من أجله استخدم هذا التشبيه أخيراً . فرجل السياسة الحقيقي ، كما سنرى ، يشبه الناسج الأصيل من ناحية خاصة ، فهو كالناسج لا بد من أن يضم طبائع متباعدة في نسيج واحد ، ومن جهة الصفات الإنسانية وسداها يبني عليه أن ينسج المادة الحية لمجتمع واحد على نول الزمن . إلا أن أفلاطون يستخدم التشبيه بمعنى عام ليستخلص فن الحكم الأصيل كما يستخلص الذهب من العناصر الأخرى التي تبدو شبيهة به . وليست بنا حاجة إلى تتبعه في عملية الاستخلاص كلها ، بل نكتفي بمرحلتها النهائية . وفي هذه المرحلة يكون أفلاطون قد عقد مقارنة بين الناسج ومنافسيه من ادعاء أسلوه وللتفطين على اسمه ، ويكون قديم بينه وبينهم ( وبعد أن يعد عدداً من هؤلاء الادعاء عن الميدان ) يعامل رجل السياسة بالطريقة نفسها فيجابه به كبار للتفطين على اسمه ويفرق بينه وبينهم . هؤلاء في إيجاز ، هم طائفة الساسة . وفي قطعة تمثيلية يقرر أفلاطون أنه يقابلاً بدخول قطع ثائر من مخلوقات أنصاف بشر وأنصاف خيول وماعز ذوات أشكال مختلفة ، « يتحول بعضها إلى أشكال وطبائع البعض الآخر » كما يفعل قوم من الناس لم يتعلم أى منهم شيئاً عن وظيفته . الحقيقة في الحياة ولا عن طريقة ممارسته لها . « إنهم أشبه بكبار السفطائيين .

وأهمر السحرة » ، يدعون المعرفة الزائفة . ويلعبون بقل الإنسان حتى يؤمن  
بصدقها وصوابها . هؤلاء هم « الملوك » الذين ينتخبون بالاتراع ، ومن واجبنا أن  
نفرق بينهم وبين « الملك » الذى يعين بطريقة سليمة صحيحة .

وفى بيان هذا الفرق يبدأ أفلاطون بتصنيف موجز مؤقت للدساتير ، متخذاً فى  
ذلك مقياساً عددياً ، حسبما يكون عدد الحكام . فهناك حكم الفرد وحكم الأقلية وحكم  
الأكثرية ، فإذا أضفنا إلى هذا القياس ثلاثة مقاييس أخرى هى الثروة أو الفقر  
ووجود قانون أو عدم وجوده ، وخضوع الناس للحكم لا كراه أو بالرضى ، إذا فعلنا  
ذلك فإننا نستطيع تقسيم حكم الفرد إلى نوعين وحكم الأقلية نوعين ، فحكم الفرد  
قد يكون ملكياً أو استبدادياً ، وحكم الأقلية قد يكون أرسقراطياً أو أليجاركياً (١)  
غير أن هذه المقاييس لا شأن لها بطبيعة الدولة أو بطبيعة فن الحكم فعدد الحكام ،  
وثرأؤهم أو فقرهم ، واستخدامهم للقوة أو الإقناع ، واستنادهم أو عدم استنادهم إلى  
القانون فى حكمهم ، كل هذه الأشياء لا يعتبر أحدها مبدأً مميزاً للدولة ، كما أن أحداً  
من الناس لا يمكن أن يتميز كرجل من رجال السياسة الحقيقيين لأنه يتصف بأى  
من هذه المبادئ\* ، فكلها مبادئ\* متعزبة واتصاف الإنسان بواحد منها أو بالآخر  
لا يؤهله إلا للحمل اسم الرجل الحزبى (٢) .

والدولة التى تقوم على أحد هذه المبادئ\* فقط لا تعدو أن تكون ظلالاً للدولة  
الصحيحة ، كما أن حاكمها السياسى لا يعدو أن يكون حاكماً لظل ، بل إنه ظل فى حد

---

(١) من الواضح أن هذا التقسيم الثانوى يقوم على أساس المقاييس الأخرى . ويلاحظ  
أن الديمقراطية لم تقسم حسباً ثانوياً ، والفروض أن مقياس الثراء والفقر يساعد القياس العددي  
فى التفريق بين حكم الأقلية وحكم الأكثرية .

(٢) بهذا يشير أفلاطون إلى نظريته عن « الدولتين » داخل الدولة الواحدة ، وهى  
التي يقرر أنها تصدق على كل الدول فيما عدا دولة المعرفة الكاملة .

ذاته . إن فن الحكم هو المعرفة دون غيرها ، والطراز الصحيح للدولة هو ذلك الذى يتصف فيه الحكم بالمعرفة ، كما أن الدولة الصحيحة دون غيرها هى تلك التى يكون حكمها من هذا النوع . أو بعبارة أخرى إن الدولة لا يمكن أن تكون مجتمعاً سياسياً إلا إذا كانت وحدة يقوم تماسكها وترابطها على فن للحكم أساسه المعرفة ، ( وبغير ذلك لا تصدو أن تكون حزباً ) ، ومثل هذه المعرفة لا يستطيع الحصول عليها إلا واحد فقط ، أوفلة صغيرة من الناس على أكثر تقدير ، أما الجماهير فإنها لا تستطيع أن تحقق علم السياسة ، ولا شك أن رجال السياسة الحقيقين هم القلة المتتعة التى تحقق هذا العلم .

### الرونة السياسية تبرر الحكم المطلق :

ماذا نقول إذن عن القانون أو عن مواقفة الرعية كبداى سياسية وعناصر فى حياة الدولة ؟ يجب أفلاطون عن ذلك بأنهما خارجان عن الموضوع ولا لزوم لهما ، بل إن القانون يزيد على ذلك بأنه يجلب الضرر ، ذلك أن فن الحكم فى جوهره علم من النوع الآمر الذى يملك الرقابة العليا . إنه فن ، وجوهر كل فن أن الفنان يعمل بوحى من نفسه كما لو كان ملكاً ( ولو أن الفنانين من غير رجال السياسة لبسوا أصحاب سيادة بل عارسون ففهم تحت رقابة صاحب السيادة ) كما أنه متحرر من أية قواعد تحد له أسلوب عمله (١) . فهو حر فى أن يصنع أحسن ما يمكنه صنعه بالشئ الذى يتناولوه مسترشداً فى ذلك بمعرفته . ورجل السياسة ، بوصف كونه فناناً ، له الحرية فى أن يفعل الخير لرعاياه وفق ما يملك من معرفة . ويترتب على ذلك

---

(١) فى تلك الأيام لم تكن اليونان تعرف شيئاً عن النقابات العمالية ومثلها الأعلى الذى يتضمن الحكم المشترك . ولم يكن هناك أى تنظيم قانونى رسمى ، رغم وجود هيئات اختيارية من العمال تشترك فى السيادة . ولو لم يكن الأمر كذلك لك أفلاطون فى أن التشبيه الخاص بالفنون يؤيد قضية الحكم المطلق .

أنه ليس في حاجة إلى موافقة رعاياه ، فراكب السفينة والمريض لا حق لها في أية موافقة مبدئية على ممارسة قائد السفينة أو الطبيب لفتحها ، بل إن القائد والطبيب ، على النقيض من ذلك ، يسترشدان بالمعرفة ، ولا يسمحان لأحد بأن يتدخل في الوسائل التي يمارسان بها هذه المعرفة ، كما يتطلبان تسليم الغير بما يعملان لاموافقتهم عليه ، فإذا كانا على دراية بفهما فلا بد أنهما سيفعلان الخير ، ولا بد من أن يسلم الناس بما يفعلان (١) . ورجل السياسة لا يختلف في وضعه عن هذا الوضع . ويرى أفلاطون أنه من المستعب أن يتولى رجل السياسة إقناع الدولة أولاً بما يزمع إدخاله من تحسينات ، ولكن هذا العمل من جانبه يعتبر أمراً مستعباً وليس أكثر من ذلك ، فال مواطن الذي يرغب على أن يعمل أشياء أفضل من تلك التي كان يعملها من قبل وأكثر عدالة ونبلاً فإنه يحظى فائدة ولا يلحقه أذى . ومن واجب أى إنسان أن يفعل ما فيه الخير للمواطنين سواء أرادوا ذلك أو كرهوا . ومن الواضح أن هذه للبادئ هي مبادئ الحكم للطلق السثير ، التي كانت رائجاً في القرن الثامن عشر عندما كان شعار فن الحكم « كل شيء من أجل الشعب ولا شيء ينبعث من الشعب » ، وهي مبادئ لها عيوبها . فتشبيه الحاكم بقائد السفينة لا يدل على النقطة التي يريد أفلاطون أن يدل عليها بهذا التشبيه ، فقد لا يكون القائد مسؤولاً أمام الركاب ، ولكنه مسؤول أمام أصحاب السفينة وأمام هيئة الإشراف التجارى . ومن قواعد الحياة أن تسلم الإنسان لمقاييد أمر من الأمور يتبعه أن يتحمل مسؤولية عمله ، ولا شك أن رجل السياسة ليس في حل من هذه القاعدة . ثم أننا إذا تناولنا التشبيه الآخر وهو تشبيه الحاكم بالطبيب فن الواجب ألا ننسى أن المريض يضع نفسه في رعاية الطبيب باختياره ، ومن حقه أن يقبل نصيحته أو يرفضها ، فإذا مضينا في تطبيق

---

(١) من المسلم به هنا كما هو الحال في أجزاء ( الجمهورية ) السابقة أن هدف كل فنان هو الفائدة التي تعود على موضوع فنه لا تلك التي تعود على شخصه .

هذا التشبيه فإننا ننهي إلى أن الرعية من حقهم أن يسلموا مقاليد أمورهم إلى حكمهم الذين ينتخبونهم بطريقة من طرق الانتخاب ، ومن حقهم أن يقبلوا ما يتقدم به الحكم من مقترحات أو يرفضوها . صحيح أن المريض حرية الذهاب أو الامتناع عن الذهاب إلى الطبيب بينما الرعية ليس من حقها أن تنتمي أو لا تنتمي إلى الدولة ، وصحيح أيضاً أننا في الحالة الأولى نتناول الأفراد وفي الحالة الثانية نتناول المجتمع ، ولكن لا يترتب على ذلك أن المواطن بوصف كونه ملازماً بالارتباط بالدولة فإنه بناء على ذلك يكون ملازماً بالخضوع إلى رجل معين من رجال السياسة ، ولا يترتب على ذلك أيضاً أن انتماءنا إلى دولة ما سواء رضينا أو كرهنا يحتم علينا أن ندين بالخضوع إلى شكل معين من أشكال الحكومة راضين أو كارهين . إن أى فرد يتناول مخلوقات بشرية لا بد من أن يتحمل المسؤولية ويعتمد على رضاء هذه المخلوقات ، ولكننا لا نرى حاجة إلى اللجوء في مثل هذا النقد لأن أفلاطون ، كما سنرى ، قد أدخل تعديلاً على موقفه في سياق المحاوراة (١) .

والنتيجة الثانية التي يستخلصها أفلاطون من فكرته عن أن رجل السياسة الصحيح فإن هي أن القانون ليس بالشيء الضروري له بل إنه ضار به . ووجه النظر هذه تختلف قليلاً عن وجهة نظر أفلاطون كما عبر عنها في (الجمهورية) . فقد قرر هناك أن التعليم إذا ما زود الإنسان بالمعرفة الحية أصبح القانون شيئاً

(١) هنا نشأ صعوبة فيما يخص موقف أفلاطون من مسألة الحاجة إلى موافقة الرعية . فقد سبق له أن فرق بين رجل السياسة والحاكم المتبدع على أساس أنه إنما يتناول إدارة شؤون المجتمع باختيار المجتمع . وفي موضع آخر يرى أفلاطون أن هذه الموافقة لا لزوم لها . وربما استطعنا التغلب على هذه الصعوبة بقولنا إن أفلاطون كان يعتقد :

( أ ) أن التسليم لا الموافقة هو المطلوب .

(ب) وأن التسليم سوف يحدث دائماً تحت حكم رجل السياسة الحقيقي . وهذا التسليم يسمى الموافقة الضمنية ، أما الموافقة التي لا يرى أفلاطون حاجة إليها فهي الموافقة الصريحة . ومع هذا يبدو أن مشكلة الدور الذي تلعبه موافقة الرعية في مخطط الالتزام السياسي لم تكن واضحة تماماً في ذهن أفلاطون .

غير ضرورى ، وبناء على ذلك يكون الإكثار من القوانين دليلاً على الجهل وعلى الافتقار إلى التعليم ، وعندما يصبح المواطن قانوناً بالنسبة لنفسه فلا لزوم في هذه الحالة لقانون تسنه الدولة . وفي محاوره ( رجل السياسة ) يظل أفلاطون على موقفه من حيث اعتبار القانون شراً ، ولكنه يستند في هذا إلى أن القانون يعنى فرض قيود ومعوقات تحد من انطلاق المعرفة التى يتمتع بها الحاكم ، أكثر من استناده إلى أن وجود القانون يعنى وجود الجهل في الدولة كلها . والحجة التى يقيمها أفلاطون الآن ضد القانون هى أن القانون في تناوله للعموميات إنما يهمل الفروق بين الأشخاص والفروق بين مختلف الحالات ، كما أنه نظراً لدوامه يعجز عن التمشي مع تغيرات الزمن . يقول أفلاطون : « إن الفروق بين الناس ، وما يعتبره الفعال من اختلاف ، وكذلك حركات الأوضاع الإنسانية التى لا تنتهى ولا تنتظم ، كل هذه الأشياء لا يمكن أن تضُمها قاعدة شاملة بسيطة ، ولا يستطيع فن من الفنون أيا كان نوعه أن يضع قاعدة تدوم على مر الزمن » . والقانون بقواعده الجامدة الدائمة يشبه طاغية عنيداً جاهلاً لا يقبل أن يغير عقله مطلقاً ، أو طبيباً يمارس علاج مرضاه وفق ما جاء في كتب الطب ولا يقيم وزناً للمرض الذى يماجه من حيث أعراضه الخاصة وما يعتريه من تغير . صحيح إن القوانين قائمة ، وهى قائمة بصورة عامة جداً رغم ما فيها من صنوف النقص ، غير أن السبب في هذا بسيط لا يصعب فهمه ، فالشارعون يتجنبون مهمة استخدام ذكائهم المتحرر لماحظة ما بين الناس وما بين الفعال من فروق لأنها مهمة عسيرة ، ويسنون قواعد عامة تصدق على الأكثرية ولا تلأم الحالات الفردية إلا على وجه التقريب . ثم إنهم يملكون أنهم لن يعيشوا إلى الأبد ، وعندما ينصرف تفكيرهم إلى المستقبل والقواعد التى سوف يحتاجون إليها ، فإنهم يضعون مبادئ مستقبل لن يعيشوا حتى يتاح لهم التحكم فيه ، مع أنهم لو عادوا إلى هذه الحياة مرة أخرى وشاهدوا بأنفسهم ما استجد من أليم وفصول فإنهم سوف يكونون أول من يقترح التغيرات اللازمة . وهكذا نرى أن وجود القانون يمكن

تفسيره على أسس عملية ، ولكن إذا تناولنا الأمر من الناحية المثالية وجدنا أن تغير المادة ومرور الزمن يتطلبان مرونة مماثلة في سلطات رجل السياسة ، ولهذا فإن الدول التي تلزم حكامها بأن يتصرفوا بمقتضى القانون هي دول محرومة من تلك المرونة .

ويرد على ذلك بأن المرونة رغم كونها شيئاً حسناً إلا أن الطمأنينة هي أيضاً من الأمور الحسنة وربما كانت أفضل من المرونة ، فإذا أريد للحياة الإنسانية ألا تكون مقلقة ولا قياس لها ، فإن القوم الذين يعيشون في مجتمع يجب أن يعرفوا مقدماً تلك القواعد التي ينبغي عليهم أن يتصرفوا بمقتضاها والتي يتوقعون من غيرهم أن يعمل وفقاً لها . ولا يمكن أن تتاح لهم هذه المعرفة إلا إذا كانت هناك قوانين تعلن لهم مقدماً وتصف بقدر كبير من السوام . لقد كان من رأى ( بنثام ) Bentham أن الطمأنينة هي أولى مقومات السعادة ، وهي الهدف للقسم والبلد السامى وأساس الحياة ، وعليها يتوقف كل شيء آخر (١)

إن من واجبتنا ألا نعيد المستقبل مقدماً بالكثير من القيود ، غير أن هذا المستقبل يجب أن يكون شيئاً يمكن تقديره ، ولهذا ينبغي علينا أن نوفق بطريقة ما بين الآمال للمشروعة للجيل القائم وبين حرية الجيل المقبل في تحديد مصأره . وربما كان أنلاطون يحثى جود القانون أكثر مما يجب ، والحقيقة أننا ينبغي أن نذكر طابع القانون الذي كان في مخيلته ، فالقانون اليوناني كان مجموعة من قواعد وتعليقات موضوعة ولم يكن نمواً حياً ، وكانت الدول اليونانية تقيم وزناً لفرزة طاعة القانون التي تكونت في الناس من تمسكهم بقانون ثابت مستقر ، ولهذا كانت تحثى أى تجديد . وحتى في أتيانا كان القانون شيئاً يصعب تغييره ، ولم تكن الجمعية الأتينية بحال من الأحوال هيئة تشريعية ، ولذا كان تغيير التشريع يتطلب وسائل

---

(١) انظر مؤلفه « نظرية التشريع » فصل ( مبادئ القانون المدنى ) .



واحتمالات خاصة . ونظراً لأن اليونانيين كانوا قانعين بقاءة من القوانين للسطورة ومجموعة من التقاليد غير المكتوبة التي كان لها في نظرهم قوة الإلزام كالتوانين ، فإنهم واجهوا مطالب الحاضر المتعددة الأشكال والاحتمالات الجديدة للمستقبل بمجموعة قليلة ثابتة من القواعد . أما الآن فإن القانون في تقدم متواصل يتمشى مع نمو الرأي العام ، وهو يتناول قدراً أكبر من التفاصيل ويسهل تطبيقه على عدد أكبر من الأشخاص والحالات . وبما أننا نملك الآن هيئة تشريعية نشيطة لم تكن معروفة حتى في أثينا ، وهيئة قضائية في مقدورها تعديل القانون بما يلائم الحالات الجديدة حتى وإن بدا عليها أنها تحافظ على القواعد القديمة ( وهذه سلطة لم يكن في استطاعة محاكم أثينا أن تمارسها ) ، لهذا كله نجد من العسير علينا أن نقرر موقف أفلاطون . إلا أن عدم وجود سلطات كهذه كان من الممكن أن يسبب جمود القانون بالطريقتين اللتين أشار إليهما أفلاطون ، وقد يؤدي هذا الجمود إلى وقوع الظلم . إلى هذا الحد يكون لحجة أفلاطون نصيبها من الصدق . ومن وجهة أخرى نستطيع أن نستخلص من نقد أرسطو أن المدالة تنطوي على قوة في مقدورها تعديل القانون بما يلائم حاجة معينة أو تغيّراً في الظروف دون مساس صريح بشكله . ولقد وجه أرسطو نقداً آخر إلى رأي أفلاطون ينطوي على قدر عظيم من الصواب ، وهو أن إلغاء القانون لجوده لا يسفر عنه إلا تمهيد الطريق لطغيان الحكومة لأنها تستطيع في كثير من السهولة أن تستخدم ما تتمتع به من سلطات مرنة في خدمة مصالحها الخاصة .

والحقيقة أنه ما لم تكن هناك سيادة عامة للقانون فإن الحكومة سرعان ما تواجه احترامها إلى الأشخاص . وهكذا نرى أن وحدة التطبيق وضمان الآمال يجب أن تكون لهما التلبية على حجة مرونة القانون .

والتناقض الذي يبينه أفلاطون بين الحكم الشخصي لحاكم عاقل وبين حكم

القانون على اعتبار أنه شخصية اعتبارية. ثير مسؤولاً ظالماً كان موضع مناقشة بين اليونانيين ، وهو سؤال ناقشه أرسطو بعد ذلك في نهاية الكتاب الثالث من ( السياسة ) بالطريقة ذاتها ومع نفس الإشارة إلى تشبيه الحاكم بالطبيب . غير أن أرسطو ينعاز في هذه المناقشة بوجه عام إلى عكس ما انحاز إليه أفلاطون . والسؤال هو ما إذا كانت السياسة تعتبر فناً ، والدولة مجالاً للخلق الفني التحرر من القيود ، أو أنها تعتبر مسألة خبرة متجمعة تتجسد في مجموعة من القوانين ، وأن التحكم بهذه القوانين هو أفضل الأمور .

أما الاعتبار الأول فهو البارز عند أفلاطون ، وعلى أساس أن السياسة فن نراه يؤمن بفنان واحد أو رجل سياسة واحد ، كما يؤمن بالحافظ الحر الخلاق الذي يبعث الحياة في الفن والذي يكف عن الانطلاق إذا خضع للقواعد والتقاليد ، وأخيراً فإن أفلاطون يعتقد أن فن السياسة ، شأنه شأن سائر الفنون كلها يتجه نحو الوصول إلى حد وسط ونحو خلق الانسجام ، كما يعتقد أن تحقيق هذه الغايات لا يمكن أن يتم إلا إذا كان الفنان حراً لا تقوم في طريقه معوقات . وفي هذه الإشارة إلى الحد الوسط وإلى الانسجام نفس آخر عامل وربما أهم العوامل التي تدخل في فكرة فن الحكم كما عرض لها أفلاطون في محاورة ( رجل السياسة ) .

### حجة التناسق الاجتماعي تبرر الحكم المطلق :

ناقش أفلاطون في جزء سابق من هذه المحاورة طبيعة فن النسيج وقرر فيه أن كل الفنون - مثل فن النسيج أو فن الحكم أو فن النقاش نفسه - مصيرها كلها إلى الزوال إذا لم تتوخحداً وسطاً ، فكلها يجب أن تمحذ الإفراط والتقص ، وبمراجعتها الحد الوسط تستطيع خلق كل المبكرات التي تصف بالإتقان والجمال . وبعبارة موجزة فإن كل الفنون تهدف إلى مثل أعلى ، وهذا المثل الأعلى ليس بالشيء التعامض

أو الشيء الذى لا حدود له ، بل هو شئ واضح وله حدود ، شئ قد يخطئه الفنان رغم جلالة ، أو قل إنه نقطة قد يجاوزها الفن وقد لا يلتفها ، ولكنه نقطة ثابتة . وقد سبق أن تبينا فى هذا الشأن كيف أن نظرية العدد التى كان يقول بها الفيثاغوريون قد أثرت فى أفلاطون وأرسطو تأثيراً عميقاً (١) . ولقد رأينا فيما يتعلق بهذه النظرية أن حد كل شئ أو كل طائفة من الأشياء كان هو نفسه فى اعتبارها الحد الوسط ، وهذا الوسط كان يعتبر « مزيجاً » — أو بلغة فن الموسيقى الذى انبثقت منه النظرية كلها — كان « انسجماً » ينشأ من المزج بين تعضين . وبناء على هذه النظرية تكون وظيفة كل فنان أصيل أن يخلق مثل هذا المزج أو الانسجام فى الأشياء التى يتناولها ، وذلك بتدوين الوسط ومراعاته .

وبما أن أفلاطون يعتبر رجل السياسة فناناً فقد أدى به ذلك إلى تطبيق النتيجة التى وصل إليها على فن الحكم ، فرجل السياسة ، شأنه شأن الناصح الذى يؤلف بين اللعنة والسدى فى انسجام متقن ، يجب أن يوحد العناصر والأجزاء المختلفة للطبيعة البشرية . وعلى منوال عازف للموسيقى الذى يخلق انسجماً بين الأنغام المرتبة والمنخفضة ، يجب أن يخلق انسجماً فى موسيقى البشرية الحزينة (٢) . إن للحياة

---

(١) من الممكن أن الآراء الفيثاغورية كانت وراء تأييد أفلاطون للحكم المطلقى معاصرة (رجل السياسة) . والقطعة التالية المتعينة من أحد الكتاب الفيثاغوريين تشبه كثيراً حجة أفلاطون .

يقول الكاتب :

« إن للملك سلطة غير مسئولة ( أى أنها غير مقيدة بموافقة الرعية ) ، فهو قانون حى ومركره بين الناس كركر الإله » .

ويبدو أن العبارة الأخيرة كانت شعاراً مستخدماً بصفة متغلبة . ومن العجيب أن نلاحظ أن الإسكندر الأكبر كان فى حقيقة أمره يبدو كإله بين الناس ، وأن تأليه الحاكم وما ترتب عليه من حق الملك أن يكون موضع العبادة ، كان أساساً لإمبراطوريته .

(٢) فى معاصرة (رجل السياسة) يرى أفلاطون أن الطبيعة البشرية والموسيقى يخضعان على السواء لحكم الوسط ، فعنصر القوة والسرعة يظهر فى الجسم وفى النفس ( وفى حركات الصوت ) ، وعنصر الاعتدال والبطء يمثل فى الفكر وفى العمل ( وفى الأصوات ) ، ويجب أن يوجد وسط بين كل هذه الأشياء . وفى هذا تبدو العلاقة واضحة بين فكرة أفلاطون والأفكار الفيثاغورية .

الإنسانية أتمامها الصاحبة والخاتمة ، فهناك نعمة الشجاعة القوية التي قد تعلو إلى درجة الثور الأحمق ، ونعمة الاعتدال اللين الذي قد يهبط إلى درجة التراخي المستكين ، ومن الناس من يتصف بإحدى هذه الصفات ومنهم من يتصف بالأخرى. والطبقات في الدولة شأنها شأن الأفراد ، فهناك طبقة محاربة قد تتعالى في شجاعتها فتنتصب إلى مستوى العسكرية المتطرفة ، وهناك طبقة مسالمة قد تهبط بها الغلالة في الاعتدال إلى حد الاستكانة . والحياة لا تتكشف عن وحدة الفضيلة ، فهي تبرز فضيلة مختلفة عن فضيلة أخرى بل قد تكون مجافية ومعادية لها ، وتظهر طرازاً من الناس مناقضاً لطراز آخر ، وطبقة من طبقات الدولة معارضة لطبقة أخرى (١).

هنا ينبغي على رجل السياسة أن يقوم بدوره ، وهنا يشرع على وظيفته . فمن واجبه أن يكتشف وسطاً ويمزج الطبائع المختلفة فيجعل منها شيئاً منسجماً متناسقاً (٢) . وسوف يجد من الطبائع غير الصالحة شيئاً ما يحتم عليه التخلص منها ، فيحكم بالموت أو النفي على أولئك الذين لا يقصون بأى اعتدال أو جرأة أو أية فضيلة أخرى ، وينزل إلى طبقة العبيد من يتصفون بالجهل والانحطاط . أما بقية الناس فيعد أن ينتقمهم بالاختبار ويعدم بالتدريب فإنه يربطهم ببعضهم بعضاً كما يربط الناسج خيوط

---

(١) يبدو أن أفلاطون هنا يفترض على فكرة سقراط عن وحدة الصلاحية . وفي هذه النقطة يوجد تناقض بين ملجاء منهاق معاورة ( بروتاجوراس ) وفي معاورة ( رجل السياسة ) .  
(٢) تطبيق أفلاطون لفكرة الوسط على الأخلاق والسياسة كما ورد في معاورة ( رجل السياسة ) يشبه كثيراً استخدام أرسطو للفكرة نفسها في ( الأخلاق ) . والعلاقة بين الجزء الأول من ( رجل السياسة ) وبين ( الأخلاق ) سبق لنا ملاحظته . ويجب أن نذكر أن أرسطو كان تلميذ أفلاطون . وإذا لم يكن قد سار وراء أفلاطون مؤلف ( الجمهورية ) [ لأنه ولد قرب انتهاء أفلاطون من كتابتها ] ، فمن المؤكد أنه اقتنى أثر أفلاطون مؤلف ( رجل السياسة ) و ( القوانين ) لأنه حضر محاضرات أفلاطون عنهما .

اللحمة بخيوط السدى (١) . وهنا يقد أفلاطون مقارنة بين الطبائع الجريئة وخيوط اللحمة الشديدة التماسك ، وبين الطبائع المعتدلة وخيوط السدى الأكثر ليونة . وأمامه لتحقيق الانسجام للنشود وسيلتان ، إحداها روحية والأخرى جثائية ، إحداها إلهية والأخرى بشرية . وأول الأشياء وأهمها هو أنه يربط الفضائل كلها وأغماط الناس والطبقات جميعاً بتعليم مشترك حتى يوجد رأياً مشتركاً عن الأشياء الفاضلة العادلة والشرف السمة ، وبهذا يتخلى كل إنسان عما فيه من تطرف أو قصور ويبلغ الجميع حد الانسجام المشترك . وبعد ذلك ( وهذا أمر أقل أهمية ) يجمع بطريق الزواج بين مختلف أنواع الرجال والنساء أصحاب وصاحبات الصفات المختلفة بحيث يحدث الزواج بين ذوى الطبائع المختلفة التى رغم اختلافها تشكل بعضها بعضاً ، بدلا من أن يتم الزواج بين الأشباه ( كما يريد الرجال إذا ما تركوا ليولهم الخاصة فقط ) ، وبهذا يحدث الانسجام (٢) فى المجتمع كله . ثم يتقدم أفلاطون باقتراح أخير ( نرى فيه إشارة خفيفة إلى الدستور المختلط الذى جاء فى محاوره « القوانين » ) وهو أن البدء نفسه يجب أن يراعى عند شغل المناصب ، فمتدما تبدو حاجة إلى أن يشغل بعض الناس منصباً معيناً ينبغي أن يشمل الاختيار مختلف الأنواع ، فيؤخذ أصحاب الشجاعة والنشاط كما ينتقى ذوو الحرص والاعتدال ، والقصد من ذلك إيجاد توازن فى العمل وانسجام سليم .

---

(١) يلاحظ الأستاذ كامبل Cambell أن هذا العمل المزدوج من إبداع وربط « يقابل العمل المزدوج الذى يقوم به علم الديالكتيقا (الجدل) والتقى بمقتضاه يمكن التفريق والربط بين موضوعات الفكر » . ورجل السياسة فى ممارسته للقوة المافقة من الناحية العملية ، يجب أن يمر فى العملية نفسها من تفريق وتجميع ، وهى التى تقوم بها القوة المافقة أيضاً فى عملياتها الخاصة .

(٢) قد يقال فى كثير من الصدق إن رجل السياسة الذى له مثل هذه الوظيفة انسابية ومثل هذا المجال الطليق هو الراعى الإلهى فى أسطورة (ريديفيغس) . غير أن أفلاطون يأبى إلا أن ينزل المثل الأعلى إلى مستوى البشر ويطبقه على العصر الذى يعيش فيه ، حتى بعد اعترافه بأن هذا المثل الأعلى لا ينطبق إلا على عصر ذهبي مضى .

وهنا نرى أن تشبيه فن الحكم بفن النسيج ، الذى كان يبدو ( يبدو فقط ) أن أفلاطون قد أدخله فى المحاوراة بطريق المصادفة ، قد لقي تفسيره الكامل ، كما نرى أن نظرية الوسط قد طبقت تطبيقاً غير منقوص (١) .

ولنتوقف الآن لحظة حتى نقارن الثل الأعلى المقترح هنا بالمثل الأعلى الوارد فى ( الجمهورية ) . إن بين الاثنين بعض وجوه الشبه والكثير من الفروق . فالوسلتان التى ورد ذكرهما فى تشبيه النسيج والتى أشار إليها أفلاطون فى ( رجل السياسة ) يقابلان المخططين اللذين ورد ذكرهما فى ( الجمهورية ) : مخطط التعليم المشترك ومخطط الشيوعية فى الزوجات . وعندما يقترح أفلاطون أن الوسيلة الثانية فى تشبيه النسيج ترتب على الوسيلة الأولى ولا تكاد تحتاج إلى إيضاح ، فهو إنما يردد قطعة وردت فى ( الجمهورية ) يقرر فيها أنه إذا ما أصبح المواطنون على درجة عالية من التعليم فلأنهم سوف يتصرفون من تلقاء أنفسهم فى المسائل التى تشبه مسألة الزواج .

ومن ناحية أخرى لم يرسم أفلاطون فى ( رجل السياسة ) أى نظام للتعليم (٢) ، ولم يتحدث عن الشيوعية فى الزوجات (٣) أو عن شيوعية للملكية ، ومع أن مخطط الزواج بين أصحاب الطبائع المختلفة يهدف إلى ما يشبه تحسين النسل ، إلا أنه

---

(١) هذه هى الحجة الواردة فى آخر جزء من محاوراة ( رجل السياسة ) . واقتراح شغل الوظائف على أساس مبدأ المخطط يجرى إلى النهاية .

(٢) ليس هناك إلا اقتراح موجز وهو أن فن الحكم ، على أساس أنه سيد المعلمين والمهذبين ، سوف يقضى بأن يوكل أمر المواطنين إلى الصالحين من المعلمين تحت رعايته حتى يتم إعدادهم لتحقيق أهدافه .

(٣) بمباراة أدق ، هناك إشارة عابرة إلى الشيوعية فى الزوجات على أنها من ملامح عصر كرونوس الذهبى . وتدل هذه الإشارة ، إذا نظرنا إليها نظرة جديّة ، على أن أفلاطون قد أصبح يعتقد أن الشيوعية هى شئ خيالى لا يصدق على المدن القائمة فعلاً ولا على أبنائها عصره .

يختلف عن المخطط الذى ورد ذكره فى (الجمهورية) . وهناك وجه الشبه بين المحاورتين فيما يتعلق بالأساس السيكولوجى الذى ترتكزان عليه . ففي كليهما توجد المحاولة نفسها للتفريق بين العناصر المختلفة للطبيعة البشرية ، ويوجد الرأى نفسه عن أن الطباع المختلفة تمثل تلك العناصر المختلفة ، وأن الفرق بين الطبقات أساسه هذا الفرق بين الطباع . غير أن العناصر التى يتحدث عنها فى (رجل السياسة) تختلف عن تلك التى يذكرها فى (الجمهورية) . فزواه فى الأولى يتحدث عن الشجاعة والاعتدال بدلا من الروح والشهوة ، ويقرر أن القوة العاقلة لا تظهر إلا فى الرجل السياسى ، كما أن الطبقات التى يذكرها فى محاوره (رجل السياسة) تختلف عن تلك التى يتحدث عنها فى (الجمهورية) فى أنها تمثل أخطاء اجتماعية لا مهنياً اجتماعية . وعلى هذا فإن اللئى الأعلى لمحاوره (رجل السياسة) ليس العدالة بمعنى أداء الوظيفة الخاصة ، بل هو فضيلة الاعتدال أو ضبط النفس كما سماها أفلاطون فى (الجمهورية) ، ثم إن المزج بين أعاط مختلفة فى تماسق وانسجام وليس تخصص طبقات مختلفة فى وظائفها المستقلة هو السئ الذى يؤكده أفلاطون فى (رجل السياسة) .

أما نظام الحكم الذى ينادى به أفلاطون فى هذه المحاوره فهو الحكم المطلق كما أيده فى (الجمهورية) ، غير أنه فى الأولى ، كما سنرى الآن (وربما كان هذا هو الفرق الأساسى بين المحاورتين) يتخذ تجاه الدول القائمة إذ ذاك موقفاً مختلفاً وأقل عداء بكثير من موقفه منها فى الثانية ، وخاصة فيما يتعلق بالديموقراطية .

### فكرة سيطرة القانون هى تعديل للحكم المطلق

فى استطاعتنا أن نذكر حججاً حديثة تشبه بعض حجج أفلاطون التى أيد بها الحكم المطلق . فهو عندما ينتصر لمهد العرفه العلميه التى تستخدم قوتها لمنفعة الدولة دون التقيد بقيود قانونية ، فهو إنما يأتى بحجة ليست بالقرينة على إنجذرتا فى القرن

السابع عشر . لقد كان هذا القرن هو عصر العلم ، عصر جاليليو وديكارت ، كان عصرًا أنجب عدداً من المؤيدين للحكم العلمى . فى مقدمتهم الفيلسوف باكون Bacon الذى كانت نظريته فى الحكم هى نظرية الملكية العلمية التى لا تتقيد فى تصرفها بالقانون العام وقضائه ( كما قال كوك Coke ) ، بل يكون لها الحق إذا دعت المصلحة العليا للدولة أن تسترشد فى خطواتها بمقرقتها الخاصة وأن تطلب إلى القضاة أن يسلّموا بوجه نظرها .

وفى مقال كتبه عن السلطة القضائية يبرز فيه نظرية رفاهية الشعب ويذكر فيه القضاة بأن « القوانين إذا لم تهدف إلى تلك الغاية فإنها لا تمدو أن تكون أشياء تثير للشاكل ومراجع للفتوى تتسم بالقصور » ، فى هذا المقال يدولنا باكون كأنه يتحدث بلسان أفلاطون . والنظرية العامة عن الحقوق والامتيازات الملكية كما كان معمولاً بها فى عهد أسرة إستيوارت لها نظائرها عند أفلاطون ، كانت المرونة هى النعمة التى تضرب عليها هذه النظرية ، وكان المدافعون عنها يستندون إلى أن القانون العام لا يستطيع مقابلة الظروف المتعددة ( وخاصة فى مجال الحياة الاقتصادية ) أو التمشى مع تغيرات الحوادث السريعة . غير أن الحقوق والامتيازات للملكية لم تستغن عن القانون كما أراد أفلاطون أن يفعل ، بل كانت شيئاً خارجاً عن القانون ، أو فوق القانون على حد قول بعض أنصارها . أما الملك الذى يتمتع بهذه الامتيازات فمن الضروري أن تكون له الحرية فى أن يستخدم معرفته الخاصة لتحقيق مصلحة الدولة كلما اقتضى الأمر ذلك . وكذلك استخدمت حجة الانسجام الاجتماعى فى المصور الحديثة كما استخدمت حجة المرونة لتأييد النظام الملكى (١) .

---

(١) يمكن القول إن ملوك أسرة إستيوارت وهم المناصرون لمبدأ المرونة كانوا أيضاً من المؤيدين لمبدأ التناسق الاجتماعى ، وكانوا راغبين فى التوفيق بين تنمية مصالح مستأجرى الأرض وأصحاب الإقطاعيات وطبقة التجار . ومن مآسى التاريخ الإنجليزى أنهم فشلوا فى ذلك ( ولو أنهم كانوا يستحقون هذا الفشل لاعتبارات أخرى ) ، وأن طائفة من الإقطاعيين وزعماء طبقة التجار اضطلوا بتوجيه الحياة الإنجليزية فى اتجاه المصالح الفردية .



تقد كانت هذه الحجة بارزة في النظرية الألمانية إبان القرن التاسع عشر ، إذ بدأ المفكرون الألمان بالتفريق بين الدولة والمجتمع وبفكرة أن المجتمع يتألف من عناصر مختلفة متعادية ، وعلى هذا الأساس كانوا يؤيدون شكلاً من أشكال الدولة يتمتع فيه الملك بسلطة الوسيط المحايد ، وهذه السلطة يقيم وسطاً ويخلق تناسقاً بين شتى مصالح المجتمع . إن الفكرة الألمانية عن المجتمع هي فكرة اقتصادية ، كما أن الفروق التي تقسم المجتمع هي أيضاً فروق اقتصادية . ومع أن فكرة أفلاطون عن عناصر الدولة هي فكرة أخلاقية والفروق التي يحاول إيجادها هي أيضاً فروق أخلاقية ، إلا أن وجه الشبه بين الفكرتين ما زال قائماً .

وفي مقدورنا أن نتبع وجه شبه آخر بين النظرية الواردة في محاوره ( رجل السياسة ) وبين بعض عناصر « المذهب الإيجائي » (١) . والسؤال أن بعض أنصار هذه المذهب قد هالمهم عجز الطبقات الحاكمة وافئار الطبقات الأخرى إلى القدرة السياسية فوضوا آمالهم في سلطة ديكتاتورية « تمثل مصالح الطبقات النامية وتمتع في الوقت نفسه بقدر من القوة يمكنها من حماية الطبقات الضعيفة المضمحلة » ، وهي سلطة في مقدورها أن تقوم بدور الوسيط » . إن صاحب هذه السلطة الديكتاتورية « إذا ما قبض على زمام السلطة التنفيذية كلها دون الخضوع إلى رقابة دستورية ، وأصبح رأس الدولة الفعلي لا النظرى بحيث يحقق الوحدة في سياستها » ، مثل هذا الديكتاتور سوف تكون له « أسمى وظيفة » . غير أن هذا الديكتاتور لا يبقى في منصبه إلا فترة من الزمن « لكي يفي باحتياجات دولة انتقالية » . ومن هذه الناحية يختلف الإيجائيون عن أفلاطون الذي يرى أن الديكتاتور يجب أن يظل في مكانه بصفة دائمة (٢) .

---

(١) مذهب يعتبر الإنسانية موضع العبادة ، وضحه الفيلسوف الفرنسي أوغست كومت Auguste Comte ( ١٧٩٨ — ١٨٥٧ ) . [ الترجمة ]

(٢) كان أوغست كومت نفسه من أنصار ديكتاتورية تركيز الحكم في يد ثلاثة أشخاص . وهناك عنصر أفلاطون في اعتقاد كومت « أن طبقة المفكرين لها أعظم مكانة » ، وفي أن هذه الطبقة يجب أن يوكل إليها « اختصاصات تطبيقية وأن يكون من حقها أن تتدخل بانتظام في المنازعات الاجتماعية بقصد تخفيف حدة النزاع » .

إلا أنه رغم التشبهات التي أوردها أفلاطون فإن الحجة التي يساند بها الحكم المطلق تثير عدداً من الأسئلة الخطيرة . فهل من الممكن لأى ذكاء مهماً مما أن يتصرف في الحياة الإنسانية بمثل الحرية التي يريدها أفلاطون ؟ إن الطبيعة البشرية وخاصة في مجموعها هي مادة صعبة التشكل ، فهل يمكن تشكيلها بمثل هذه السهولة ؟ إنه من الأشياء التي تخيب رجاء المصلح الاجتماعي أن يجد الإيرادات البشرية شديدة الصلابة في تحيزها وعسكها بالمادات ، فهل يمكن اقتحام كل هذه القلاع ؟ وأليس للخبرة المتجمعة نصيبها من الصدق ؟ كل هذه أسئلة لا بد أن أفلاطون سألها لنفسه في سنواته الأخيرة ، وعندما أجاب عنها دخل مرحلة جديدة من تفكيره السياسي هادن فيها الواقع واعترف بأن في الحياة السياسية متسعاً لموافقة الرعية والقانون وللقواعد الدستورية ولكل الأساليب البطيئة غير العلية المتبعة في دنيا الإنسان الفعلية ، إنه حتى هذا الوقت كان معارضاً لمعتقدات قومه السارية والمحبة إلى قوسهم: من إيمان بسيادة القانون ، إلى إيمان بالارتباط الحر الذي يجد فيه كل فرد أن له وزنه كفرد وأن له في شئونه رأياً وأن « الجميع أشباه وسواسية » . ولا بد أن أفلاطون قد ظهر بظهر الداعية لذلك النوع من الطغيان الذي كان اليونانيون يكرهونه كراهة التحريم لأنه يقتل القانون والمساواة والحكم الذاتي ، بل قل إنه كان في بعض مواقفه مناظراً للطغيان فعلاً . ولكنه في نهاية محاورته (رجل السياسة) وكان إذ ذاك قد قارب السبعين من عمره — بدأ يسلم بقيمة المعتقدات السائدة والمبادئ المحافظة .

وكما أنه قبل ذلك قد اعترف بأن الراعي الإلهي لم يكن لكل العصور ، كذلك نراه الآن يعترف بأن الحاكم المطلق ليس لجميع الدول ، فهو أيضاً كالإله بين الناس لا تدوم أيام رؤيته إلا قليلاً . وهكذا نرى أفلاطون عندما تقدم به العمر يتخلى عن مثالية مدينته (الجمهورية) ليبحث حال المدن التي يعيش فيها البشر ويعطيها قدرها

مقرأ بأن للدول القائمة قيمة تقربها من اللل الأعلى وتجعلها صورة منه رغم ما فى هذه الدول من قوانين وانتخابات وعيوب .

إن فى واقع الحياة أموراً يحار الإنسان إذا أراد التوفيق بينها أو اختيار أحدها ورفض الآخر ، وفى مقدورنا أن نعض أعيننا عنها عند مناقشة الأوضاع المثالية ، ولكننا إذا ما تناولنا الأوضاع القائمة وجب علينا أن نواجه ذلك الإشكال . وأحد جوانب هذا الإشكال هو أن تقييد الفن بالقواعد فيه كبت للفن ، أما الوجه الآخر فهو أن الناس إذا تركوا من يمارس فن معالجة الشئون والمصالح البشرية دون قيد فمن المحتمل أن يضحى بمصالحهم فى سبيل مصالحه . وما يساعد على حل هذا الإشكال أن نلاحظ خاصيتين يتميز بهما الفن السياسى ، أولاها أن أى فن آخر قد تعجزه القواعد فيتوقف إلتناجه ، غير أن الشيء الذى يتناوله الفن السياسى تمكن فيه حيوية عيبيه ، فالقوة الطبيعية للرابطة السياسية هى قوة رائمة ، ولهذا فإن تلك الرابطة لا تنفصم حتى إذا زال عنها ما يقوم به الفن السياسى الصحيح من توحيد وتلسيق . وحقى إذا اتقنا حرية القانون الصارمة مكان العقل الحى الذى يصف به رجل السياسة الأصيل ، فإن الدولة سوف تظل قائمة والمجتمع سوف يبقى متماسكاً . أما الخاصية الثانية فهى أنه فيما يختص بفن السياسة يوجد احتمال أكبر مما يوجد فى الفنون الأخرى أن يتوقف الفنان عن عمله كفنان يهتم بتحسين فنه ، بل إنه قد يسعى إلى تحقيق نفعه الخاص . أى أن الحاجة إلى حماية الرعية من حاكمها أكبر من الحاجة إلى حماية للرئيس من طبيبه ، وهذه الحماية يجب أن تتخذ صورة القانون ، والقانون على أية حال هو من خلق التجربة ومن عمل أصحاب الحكمة ، وهو وإن كان أقل مرتبة مما عليه الحكمة المتحررة إلا أنه يعتبر صورة من الحكمة كما يعتبر التقليد صورة من الشيء الحى . والدولة التى تقوم على القانون سوف تكون على أية حال صورة من الدولة المثالية ، ومع أننا قد ندبها عندما نذكر أنها لا تعدو أن تكون صورة ، إلا أنها قد تروق لنا عندما نذكر ذلك الشيء الذى نعتبرها صورة منه .

إن الأساس الذى تقوم عليه الدولة ذات القانون هو عدم الثقة بالحكومة ، ولقد أدت التجربة إلى اقتناع الناس بما تفعله الحكومة من سوء الأعمال ، فقدقوا العزم على ألا يسمحوا لها بممارسة التحكم المطلق فى شئونهم . ولهذا شكلوا جمعية تضم الشعب كله أو تضم أثرياءه فقط ، وفيها يستطيع كل من يستوفى للمؤهل اللازم وهو أن يكون مالكا أو متمتعاً بصفة النشأة الحرة أن يعبر عن رأيه مهما كانت مهنته ومهما كان من أمر علمه أو جهله بالسياسة . وللجمعية مناقشاتها البجلة ، وهى تتلقى المشورة السديدة ، وتنتهى مناقشاتها إلى قوانين تلزم الحكومة بها وتخضع لها فى تصرفاتها المستقبلية . ورغبة فى زيادة الضمان تقرر الجمعية ألا تمارس الحكومة سلطتها بصفة مستديعة ، بل يجب أن يعين أعضاؤها سنوياً . ( وإذا كانت الجمعية مؤلفة من الشعب كله ) ، فمن اللازم أن يكون تعيين أعضاء الحكومة بطريق الاقتراع . وعندما تنتهى السنة التى يشغلون فيها مناصبهم يجب أن يقفوا أمام محكمة للمحاسبة تتألف من قضاة ينتخبون من بين الأثرياء أو من بين الشعب كله ، وإذا اتضح لهذه المحكمة أن أعضاء الحكومة قد خرقوا القوانين وقت عليهم العقاب .

وما دامت هناك لائحة للقانون ، وما دام أعضاء الحكومة لا يشغلون مناصبهم إلا فترة قصيرة ، وطالما أن المواطنين مسئولين سنوياً عن عدم مراعاتهم للائحة القانون، فلا يوجد مجال لأن تكون المعرفة هى صاحبة التصرف المطلق .

إن الدولة التى تدين للقانون تحرم المعرفة من سلطانها لا بواسطة القيود التى تفرضها على موظفيها فحسب بل بتلك الجزاءات التى توقعها على من يفسدون السياسة ، فإذا حاول أحد أن يدخل الفلسفة فى السياسة مموه مفسطائياً ، وإذا ما أصر على مسلكه قدم للمحاكمة وعوقب بكل ما فى القانون من عنف بتهمة إفساد الشباب ، لأنه يحث الشبان على دخول ميدان السياسة فى ضوء المعرفة لا باتباع قواعد القانون ، ولأنه يعلمهم ممارسة سلطة تصفية على زملائهم .

وهكذا نرى أفلاطون لآخر مرة يعود بذكرته إلى مقتل أستاذه سقراط حتى في محاولته أن يبرر لنفسه أساليب الدول الديمقراطية التي تدين للقانون .

وقد يبدو من السخف أن يجمع الناس على معاملة قواد السفن والأطباء كما يعاملون الحكومات ، ومن حق هؤلاء في هذه الحالة أن يثوروا . ولكن إذا ما قامت الدولة ذات القانون فإن أفضل شيء للناس هو أن يطيعوا القانون الذي تقوم عليه الدولة : إن التصرف دون قانون هو أمر يختلف عن التصرف ضد القانون إذا كان هناك قانون . صحيح إنه من الممكن أن يتصرف الإنسان ضد القانون إذا كان للتصرف معرفة بشيء أفضل ، ومثل هذا العمل يشبه عمل رجل السياسة في دولة ليس بها قانون ، غير أنه من الممكن أيضاً أن يتصرف إنسان ضد القانون لأن للتصرف مصلحة يريد تحقيقها ، ومثل هذا العمل أسوأ بكثير من التصرف في حدود طاعة القانون (١) .

والفرصة مواتية دائماً لأن يكون العمل ضد القانون من هذا النوع الأخير : هكذا يقول أفلاطون . وفي الدول الخاضعة لحكم الأقلية أو لحكم الأكثرية ( الحكم الأرستقراطي أو الديمقراطي ) ، حيث تكون الهيئة الحاكمة كبيرة الحجم نسبياً وعلى ذلك تكون عاجزة عن بلوغ المعرفة الصحيحة حسباً فرضنا ، في مثل هذه الدول من المؤكد أن يكون العمل ضد القانون هادفاً إلى تحقيق مصلحة شخصية . ولهذا فإن الإخلاص في طاعة القانون هو أفضل ما يمكن أن يتبع في مثل هذه الدول ، لأنه ما دام القانون هو صورة من المعرفة الصحيحة التي ليس في مقدور الحكام أن يبلغوها مطلقاً فإن مراعاتهم لحكم القانون يقرهم أكثر ما يمكن من حكم المعرفة الصحيحة . إنه من دواعي الأسف الشديد أن يكون مثل هذا النوع من الدولة أمراً ضرورياً

---

(١) إن ما ورد في هذه القطعة من إشارة إلى احتمال المقاومة ومن دواعي طاعة القانون إنما يذكرنا بالحجة التي وردت في موارثي « الاعتذار » و « كريو » .

لأن الدولة ذات القانون هي وليدة عدم الثقة في الحاكم التالى وفي فن السياسة التالى . إنها شكل من أشكال الشك ، إنها موطن الشقاء لا موطن السعادة لأنها لا تطلق للفلسفة حريتها ولا تعترف بالكفاءة ولا تجلس الحق فوق عرشه . ولكنها دولة تستطيع البقاء ، ومع أن البقاء ليس يحك الصواب الا أنه شيء يستحق الاحترام .

### تصنيف أفلاطون للدول :

إن المقارنة المعقودة هنا بين المل الأعلى وبين الواقع من الطبيعى أن تؤدي إلى مقارنة بين الأشكال المختلفة للدول وإلى تصنيف لهذه الدول . والتفريق بين الدولة التى تحكمها المعرفة والدول ذوات القوانين ، وكذلك التفريق الآخر بين الدول ذوات القانون حين يراعى القانون وبين النوع نفسه من الدول حين يخرق القانون ، هذان التفريقان يتضمنان في حد ذاتهما تصنيفاً للدساتير . فهناك الدولة الملكية البتة التى تتميز بمبدأ سيطرة القوة العاقلة المتصفة بالرونة لأن الرونة صفة شخصية ، وهناك دول لها قانون وتتميز أيضاً بمبدأ القوة العاقلة ولكنه مبدأ يقوم على القانون وهذا يتصف بالجلود ، وهناك دول مطلقة الحكم لا تسير على أى مبدأ وتتصف بنوع من الرونة لا يبدو أن يكون عدم استقرار (١) . والتفريق الذى يعقده أفلاطون بين الفئة الثانية من الدول يشبه من الوجهة الشكلية ذلك التفريق الذى نعقده الآن بين الدساتير الجامدة ، ولكنه في جوهره مختلف كل الاختلاف . ذلك أننا نتحدث عن الرونة عندما يكون الدستور من النوع الذى يسهل على

---

(١) يشار كامبل Cambell بين ما جاء هنا وبين النقاش الذى ورد في محاوره (كريتياس) . ففي هذه المحاوره نجد أولاً وصفاً لأنثينا القديمة يقابل النوع الأول من الدول ، ثم نجد وصفاً لأثلاثين القديمة عندما كانت تحترم القانون ، وهذا الوصف يقابل النوع الثانى . وقيل انتهاء المحاوره بدأ أفلاطون في وصف أثلاثين عندما كانت تعيش بدون قانون ، وهو ما يقابل النوع الثالث من الدول .

الشعب أو مثليه أن يغيروه ، وتحدث عن الجهود عندما يكون الوضع عكس ذلك .

فالرونة في نظرنا تعنى استجابة دستور الدولة سريعاً إلى مشيئة أعضائها ، وهذا النوع من الدستور يبدو محيياً إلينا لأننا نغير ذلك نتعرض لخطر التآزم والثورة . أما في نظر أفلاطون فإن الرونة كانت تعنى سرعة استجابة الحكومة لاختلاف لون الحالة التي تريد معالجتها أو الطابع الذي تريد الحكم عليه ، وكانت هذه الرونة تبدو من الأمور المرغوب فيها لأنه يغيرها توجد خطورة التطبيق الجامد للقانون . ولكن يضمن أفلاطون استجابة الحكومة لهذه الألوان من الفروق استجابة دقيقة كان راعياً في إغفال الحاجة إلى أية استجابة لمشيئة المواطنين ، ولهذا حقق الرونة بالمعنى الذي كان يقصده على حساب الرونة بالمعنى الذي قصده . إن شكل الحكومة الذي يدعو إليه وهو الشكل التحرر من أية رقابة شعبية هو شكل جامد بالمعنى الذي تفهمه من هذه الكلمة ، والدولة التي يحكمها القانون والتي يرافق أفلاطون عليها ، أى الدولة التي تدن للقانون وللجمعية التي تسن القانون هي دولة أقرب إلى فكرتنا من الدولة ذات الدستور المرن .

وإلى جانب هذا التصنيف الضمى يوجد في محاوره ( رجل السياسة ) تصنيف صريح مفصل . ومن الجائز أن تصنيف الدول كان أحد العناصر الأولى التي شغلت أذهان السفسطائيين فيما يخص نظرية الدولة . وبما أنهم كانوا معلمين من حيث المهنة فقد كان التصنيف بالنسبة لهم أشبه بفرصة اكتسبها من حياته الدراسية . ومثل هذا أن أسلوب ( بروديكس ) السفسطائي وما يحتمه من تفرق بين الألفاظ المترادفة كان من السهل أن يطبق على التفرق بين أنواع الدول المختلفة التي يضمنها

اسم واحد . ومن المقالات الأولى عن التصنيف مقال يظن أنه كتب تحت التأثير السفسطائي ويمكن الرجوع إليه في قطعة شهيرة من تأليف هيرودوت . ويحكي هذا المقال أن عدداً من أكابر الفارسيين قارنوا بين مزايا الحكم الملكي والأرستقراطي والديموقراطي وانتهوا إلى الحكم بأن جميع هذا الأنواع تعاني من ضرور لابد من أن تؤدي في كل حالة منها إلى الحكم الاستبدادي . ذلك أن الحكم الديموقراطي في أحسن صورته يعني المساواة أمام القانون ووجود هيئة تنفيذية منتخبة ومسئولة ، وتأكيده حق الشعب في ممارسة سلطة مناقشة شئون الدولة وبحثها . إلا أن الشعب لا يعرف ما يلائمه ويناسبه لأنه لم يتعلم شيئاً من ذلك ، ويرتب على جهله هذا أنه قد يصبح أكثر طغياناً من أسوأ الطغاة ، كما أن ما يتصف به من عجز يتبع الفساد العام أن يستشري بحيث ينتهي الأمر إلى ثورة الجماهير تحت زعامة بطل يصبح بعد ذلك طاغية . أما الحكم الأرستقراطي فهو يعني سيطرة ذوي اللبث العريق والثرية الحسنة ، غير أن أعضاء الحكم الأرستقراطي شديداً الحساسية سريعو الغضب فيما يختص بالشرف ، ومن السهل أن ينشب من جراء ذلك نزاع يتطور إلى حرب أهلية وينتهي إلى الحكم الاستبدادي .

ثم إن الملكية في أحسن صورها إنما تعني الرعاية اللازمة لصالح الدولة كلها ومعالجة السياسة الخارجية في كفاية وقدرة ، غير أن الملك قد يسكره خمر السلطان فيتعالى على الناس ويغار من كل صاحب فضل وينتهي به الأمر إلى أن يصبح طاغية . وبينما ترى هيرودوت يبين كل الدساتير على هذا النحو ترى خطباء أثينا يشيدون بالديموقراطية ويديون أشكال الحكم الأخرى ، فالديموقراطية هي حكم المساواة وموطن القانون الاعتباري ، وهي تمد كل الطبقات بالقوة ولا تحايي واحدة منها ، أما جميع الدساتير الأخرى فإنها تمثل حكم طائفة واحدة وترتكز على الامتيازات . ولقد قابل بعض السفسطائيين هذا المديح الكبير الذي كاله خطباء أثينا للديموقراطية



يُطراء الحكم الاستبدادى على أساس أنه الحكم الذى يتفق مع البدأ الطبيعى القائم على حكم القوى . ولقد كان تلمس سقراط معادياً لأنصار الحكم الديموقراطى والحكم الاستبدادى على السواء . إن مبدأه العظيم ، كما رأينا ، هو أن الحكم فن ، وأنه على هذا الاعتبار يتطلب معرفة لا تتوافر فى الديموقراطية بجمعيتها العاجزة وموظفيها غير الأكفاء ، ويحتاج إلى إخلاص متجرد من الأنانية لخير الرعية ، وهذا ما لا يمكن أن يتوافر فى الحاكم المستبد . وهذا الذى يقوله سقراط يحمل فى طياته تصنيفاً للدول وفق ما يتصف به حكامها من حكمة ونجود من الأنانية أو من افتقار إلى الحكمة ومحة للذات . غير أن التصنيف السقراطى كما أورده زينوفون ليس بالثبوت البسيط أو المنتظم ، إذ إن سقراط قد قسم كلامه من الحكم الملكى والحكم الأرستقراطى إلى نوعين ، نوع جيد ونوع ردىء ، ثم ميز الملكية الصالحة عن الحكم الاستبدادى متخذاً فى ذلك مقياسين ، احترامها للقانون واستنادها إلى رضا الرعية . وكذلك ميز الحكم الأرستقراطى الصحيح عن الحكم الأليجاركى على أساس مختلف بعض الشيء ، وهو أنه يعترف بالكفاية بينما لا تعترف الأليجاركية إلا بالثروة . أما الديموقراطية ( ولا يرى فيها سقراط إلا نوعاً واحداً ، ويعتبره شراً ) فإن سقراط قد أدانها لما تنصف به من افتقار إلى المعرفة .

وهكذا نجد خمسة أنواع من الدساتير ، اثنين منها جيدين وهما الملكية والأرستقراطية ، أما ثلاثة الأنواع الأخرى — وهى الحكم الاستبدادى والأليجاركى والديموقراطى — فإنها فى نظر سقراط دساتير سيئة .

وتشتمل محاوره ( رجل السياسة ) على مخططين لتصنيف الدساتير ، أولهما

تصنيف عارض كما رأينا يمثل نظرية سائدة تختلف عن رأى أفلاطون (١) ، ويبدأ هذا المخطط بالقياس العددي الذى يعطينا ثلاثة أنواع من الحكم هى حكم الفرد وحكم الأقلية وحكم الأكثرية ، ثم يستخدم مقياساً آخر هو طبيعة ذلك الحكم من حيث كونه حكماً إجبارياً أو غير اختياري ، ومن حيث طابعه القانونى أو غير القانونى ، وبهذا ينقسم النوع الأول والنوع الثانى ( دون الثالث ) كل إلى نوعين . وهكذا يشتمل هذا المخطط على خمسة دساتير — الحكم الملكى والحكم الاستبدادى ثم الأرستقراطى والأليجاركى ثم الديمقراطية . أما المخطط الثانى ، وهو مخطط أفلاطون نفسه فإنه يفرق بين سبعة دساتير ، إذ يضيف نوعاً آخر من الحكم الملكى وهو حكم رجل السياسة الذى يحكم بالمعرفة الكاملة . وعلى هذا يقسم أفلاطون حكم الفرد إلى ثلاثة أشكال هى الملكية الثالية والملكية القانونية والملكية المستبدة . ثم يتناول الديمقراطية التى لم يكن لها فى المخطط الأول إلا شكل واحد فيقسمها إلى نوعين ، الديمقراطية القانونية والديموقراطية المستبدة ( أو التطرفة ) . وللقائيس التى يستخدمها أفلاطون للوصول إلى هذا التصنيف هى أولاً مقياس العدد ، ثم مقياس المعرفة الذى يفرق بين الملكية الثالية وبين كافة الدساتير الأخرى ويفرد لها مكاناً خاصاً ، ثم مقياس احترام القانون وهو الذى يفرق به بين الأشكال الحسنة والأشكال السيئة من الدساتير الثلاثة التى بينها القياس العددي . ولم يذكر أفلاطون شيئاً عن مقياس موافقة الشعب ولكن يمكن اعتبار هذا المقياس متضمناً فى مقياس القانون ، وكذلك لم يذكر شيئاً عن العوامل الاجتماعية مثل وجود أو عدم وجود

---

(١) هذه الأشكال الخمسة التى يذكرها أفلاطون هنا يعود إلى ذكرها فى ( القوانين ) ويقول عنها هناك « إنها الأنواع المتصرف بها عامة » . ويلاحظ أنها تتفق مع الأنواع الخمسة التى ينسبها زينوفون إلى سقراط ، ولا تقصد من هذا الكلام أن هذا التقسيم يعود فعلاً إلى سقراط بقدر ما تقصد أن زينوفون إنما ينسب الأشياء التى كانت مألوقة فى عصره إلى أستاذه .

مؤهل الملكية ، ولو أن المخطط الأول قد ذكرها وإن لم يكن قد استخدمها فعلا  
كفائيس .

فإذا استبعدنا الدولة الكاملة أو الملكية المطلقة ، « كما لو كانت إلها — أي  
إذا تركنا الثل الأعلى الذى يظل مع ذلك مستوى نرنو إليه ، وحصرنا انتباهنا  
فى الدول القائمة فعلا — فإننا نجد قسمين كبيرين من الدول القائمة . فهناك دول  
ذوات قانون ، وهناك دول مستبدة : هناك دول تطيع القانون وبهذا تقترب من  
دولة المعرفة الكاملة وتكون تالية للمستوى الأفضل ، وهناك دول لا تدين  
للنانون ، وبهذا تبتعد كثيراً عن المستوى التالى . وكل من هذين النوعين يمكن أن  
يتقسم إلى أسام أخرى بتطبيق مبدأ العدد ، حسبما يكون الحكام واحداً أو فئة  
قليلة أو فئة كبيرة . وهكذا نجد المخطط التالى :

## — ١ —

[ الدولة التالية كما ورد وصفها فى ( الجمهورية ) وهى الدولة الكاملة ذات  
المعرفة الكاملة المتحررة من موقوفات القانون — وهى خارج كل عخطط وفوق  
كل عخطط ] .

الدولة ذات القانون وهى التى تحكمها المعرفة بمثلة فى القانون ، وتعمل بإخلاص  
وفق القانون :—

( ١ ) حكم الفرد ، أو الملكية الدستورية ( عكس الحكم للتالى ) .

( ٢ ) حكم الأقلية ، أو الأرستقراطية .

( ٣ ) حكم الأكثرية أو الديمقراطية الدستورية المعتدلة .

## — ٢ —

الدول الاستبدادية ، التى لا تطيع القانون المعبر عن المعرفة . وهى المعرفة التى  
يجب على هذه الدول أن تسترشد بها :

( ١ ) حكم الفرد أو حكم الطغيان .

( ٢ ) حكم الأقلية أو الأليجارية .

( ٣ ) حكم الأكثرية أو الديمقراطية المتطرفة .

وفي رأى أفلاطون أن الملكية تحتل المقام الأول بين هذه الدساتير الستة ، وأن حكم الطغيان ينجىء في ذيلها ، لأن حكم الرجل الواحد هو أقوى أنواع الحكم من حيث الخير ومن حيث الشر على أساس أن السلطة مركزة في يده غير مقسمة . أما حكم الأكثرية فهو أضعفها من حيث الرذيلة ومن حيث الفضيلة ، لأن السلطة تنقسم إلى أجزاء صغيرة جداً وتتناولها سلطات لا حصر لها . وعلى هذا الاعتبار يستند أفلاطون أن الديمقراطية للتطرفة هي أول وأفضل الدول الاستبدادية ، كما يعتبر الديمقراطية الدستورية فائقة الدول ذوات القانون وأسوأها (١) .

مخطط التصنيف هذا ، وترتيب القيم المقترح هنا يبين تثيراً في موقف أفلاطون السياسي ، كان يتجلى أيضاً في النعمة العامة لمحاورة ( رجل السياسة ) ، فهناك قدر من الواقعية أكبر مما جاء في ( الجمهورية ) . وليس معنى هذا أن المثالية قد اختفت ، بل إنها قائمة إلى جانب تقدير واقعي أكبر للسياسة الفعلية ، وتسليم جديد بالفضيلة التي يمكن أن توجد في الدول التالية للنوع الأفضل . أما المثل الأعلى فإنه باقى كمستوى تتطلع إليه ولكنه لم يعد ناراً محرقة . وعلى هذا فإن تصنيف الدول كما ورد في محاورة ( رجل السياسة ) يختلف كل الاختلاف عن نظيره في ( الجمهورية ) . فالديموقراطية بشكلها يضمها أفلاطون فوق الأليجارية التي وضعها فوق الديمقراطية في الجمهورية ، وهذا تثير له دلالة . إن ذاكرة أفلاطون ما زالت تسمى الأيام التي

---

(١) وجه الشبه الكبير واضح بين ( السياسة ) لأرسطو و ( رجل السياسة ) لأفلاطون فيما يتعلق بهذه النقطة ، وفيما يتعلق بموضوع التصنيف كله . وقد سبق أن أكدنا ما تدل به ( السياسة ) لهذه المحاورة .

ذبحت فيها دولة ديموقراطية نبي المعرفة ، غير أن هذه الذاكرة لم تعد مشعوذة الحد كما كانت وقت أن كتب معاورتي (جورجياس) و (الجمهورية) ولهذا فإن حكمه على الديموقراطية أصبح أقل عنفاً . ولا نكاد نجد في (رجل السياسة) صدى للحكم القديم الذي أدان به الدولة التي تمنع طبيعتها نفسها بالظلم لأنها في نظره قائمة على عدم الاعتراف بمبدأ أداء الوظيفة الخاصة . ولما أن تبين أفلاطون قيمة القانون كثمرة للتجربة وابتكار من ابتكارات الحكمة فإنه الآن يستطيع تقدير قيمة الديموقراطية المستندة إلى حكم القانون . وفي معاورة (القوانين) التي طور فيها الكثير مما جاء في معاورة (رجل السياسة) سوف نراه مؤيداً لاتحاد بين الملكية القانونية والديموقراطية القانونية كشكل دستوري يحییء في المرتبة التالية للدولة الثالثة نفسها (١) .

---

(١) من الممكن أن موقف (رجل السياسة) يمثل رجوع أفلاطون إلى آرائه السابقة قبل الصدمة التي تلقاها بموت سقراط ، عندما كان يفكر في دخول الحياة السياسية في أثينا الديموقراطية كما يحدثنا في رسالته السابعة . وعلينا أن نذكر أيضاً أن الديموقراطية الأثينية التي استعادت حيويتها قبل منتصف القرن الرابع ، من الجائز أنها بدت لأفلاطون في ضوء مختلف عن الديموقراطية القديمة التي أدانها .



## الفصل الثالث عشر

محاورة القوانين ونظرية الدولة





## تكوين الجمهورية وطايعها :

تقول الرواية القديمة إن محاوره ( القوانين ) مؤلف ظهر بعد وفاة صاحبه ،  
قد نشرها رجل اسمه فيليب من مدينة أوبيوس Opus كان تلميذاً لأفلاطون  
يكتب ما عليه عليه أستاذه ، وذلك في مدى سنة من وفاته ( ٣٤٧ ق م ) . ومن  
الواضح أن هذا هو السبب فيما تحويه المحاوره من فجوات وفيما تشتمل عليه من  
متناقضات ترجع كلها إلى وفاة أفلاطون قبل إتمام المحاوره وإن الناشر لم يحاول  
إزالة ما فيها من أوجه النقص . ومن الجائز أن فكرة ( القوانين ) قد تبادرت إلى  
أفلاطون سنة ٣٩١ عندما كان منهمكاً مع الملك ديونيسيوس الأصغر في دراسة القدمات  
المناسبة التي يجب أن تلحق بالقوانين . هذا ما نعرفه من رسالة أفلاطون السابعة . أي  
أن تأليف المحاوره قد يرجع إلى السنوات العشر الأخيرة من حياته عندما كان شيخاً  
فوق السبعين من عمره (١) ، ولهذا نرى علاماً الشيخوخة بادية في وضوح على  
كثير من المحاوره . وأفلاطون في هذه الفترة من عمره يشبه ( بوسيرو )  
في تمثيلية « العاصفة » آخر تمثيلات شكسبير عندما حطم عصاه السحرية وأغرق  
كتابه في أعماق البحر . هكذا كان شأن أفلاطون ، فقد بدأ يشعر أن الناس الذين  
يلعبون دورهم في « هذا للشهد الخيالي » :

---

(١) يشير أفلاطون في الكتاب الأول إلى غزو أتينا لجزيرة سيوس التي ثارت في  
سنة ٣٦٤ ثم في سنة ٣٦٣ . وكذلك يذكر معاملة سرقسطة لرجل اسمه ( لوكري  
لايفرياي ) . وقد تكون هذه إشارة إلى حكم الطغيان الذي كان يمارسه ديونيسيوس في لوكري  
عندما كان أفلاطون متفياً من سيراقيوز ( ٣٥٦ - ٣٤٦ ) . أي أن الكتاب الأول  
كتب بعد سنة ٣٦٣ ورعاً بعد سنة ٣٥٦ .

هم مادة نافذة كمادة الأحلام .

يقول أفلاطون : « ما الإنسان في مظهره إلادمية من صنع الله ، وهذا في الحقيقة هو أحسن ما فيه » . لقد بدأ يشعر أن الله هو كل شيء وأن الإنسان مخلوق تافه . غير أن هذا الشعور الأعماق بالحقيقة الدينية قد اقترن بشيء من العنف وفي الكتب الأخيرة من محاوره « القوانين » نسمع من الأقوال ما ينم عن الشدة المتزايدة التي يتصف بها الناس عندما يتقدم بهم العمر .

إن أسلوب المحاوره ومادتها ينان عن أن الكاتب كان في سنواته الأخيرة (١) فهناك بعض الثرثرة ، وهناك نسيان متزايد كثيراً ما يؤدي إلى التكرار ، بل وإلى التناقض أحياناً . وكذلك القدرة الفنية ، فيصاغط أفلاطون على شكل الحوار ولكنه لا يحافظ على روحه . وواقع الأمر أن ( القوانين ) هي « مونولوج » يليقه أثيني غريب في حضرة رجل كريتي ورجل إسبرطي يستمعان إليه في أناة وأدب .

ومن الصعب أن تتبين الفكرة التي يدور حولها الكتاب أو تتبع العلاقة بين أجزائه . ولكن علينا أن نذكر في هذا المقام أن أفلاطون كان يرى أن الحديث يجب أن يحول هنا وهناك « حسبما يتطلب النقاش » ، ولهذا لا يهتم باتباع أى مخطط منطقي واضح (٢) .

(١) يختلف أسلوب ( القوانين ) ومفرداتها القوية عن مثيلاتها في المحاورات السابقة ، الأمر الذي أدى ببعض الكتاب إلى اعتبارها 'دخيلة على أفلاطون . غير أن هذا الرأي لم يصافح قبولا . وبعض الكتاب الآخرين ، مم تسليمهم بأن نواة المحاوره من عمل أفلاطون ، إلا أن إضافات كثيرة قد أدخلت عليها بعد وفاته ، ولهذا حاولوا الفصل بين الأصل والدخيل . غير أن هذه المحاولة لا لزوم لها ولا نصيب لها من النجاح .

(٢) يلاحظ في الوقت عينه أن هناك فرقا بين ( الجمهورية ) و ( القوانين ) . ففي المحاوره الأولى قد تنصّب المجبة وتخرج عن طريقها الأصلي ، ولكنها لا تنهت كثيرا ، بل سرعان ما تعود إلى مجراها الأول . أما في المحاوره الثانية فإن المجبة تجول بعيداً حتى يتنبه أفلاطون إلى هذه الحقيقة ويحاول استرجاعها بشئ الطرق . يقول أفلاطون : — « يجب أن تستجمع المجبة بين الآن والآخر ولا يطلق لها العنان ، بل يجب أن يكبح جماحها » .

والكتب الأربعة الأولى من هذه المحاور هي من قبيل المقدمة ، وتشتمل على جزئين غير متصلين ، فيتناول الكتابان الأول والثاني القضاء والرخص والحجر ومكانها في التعليم ، ويتناول الكتاب الثالث بصفة عامة تطور الدول التاريخي ، أما الكتاب الرابع فإنه مقدمة للسياسة تعالج مبادئها العامة . وفي الكتب الأربعة التالية لها يناقش أفلاطون تأليف دستور ( مشتمل على نظام للتعليم والملاقات الاجتماعية ) يقوم على القانون بحيث يكون أفضل شيء بعد الدستور الذي ورد وصفه في ( الجمهورية ) .. أما القسم الرئيسى التالى ( الكتاب التاسع والعاشر والحادى عشر ) فهو يحتوى على لأئحة قانونية ، ويمكن اعتباره من بعض النواحي جوهر المحاور . ويشتمل الكتاب التاسع على القانون الجنائى ، والحادى عشر على القانون المدنى ، أما ما بين الاثنين وهو الكتاب العاشر فإنه « كتاب قانون » الدين ويناقش فيه أفلاطون مبادئ المعتقدات الدينية الصحيحة ويحدد أنواع القصاص الذى يناله للمشتقون على الدين .. أما الكتاب الأخير فهو الخاتمة ، وفيه يدخل أفلاطون نظماً سياسية جديدة بطريقة توحى بأنه يتدارك أفكاراً غابت عنه قبل ذلك . ورغم أن أفلاطون يقرر أن هذه المحاور إنما تحمّص بدولة أقل مرتبة من الدولة المثالية إلا أن النعمة التى يضرب عليها توحى بأنه يعود إلى مثالية ( الجمهورية ) . والمحاور بوجه عام تزداد قوة خلال السياق ( وإن لم يكن ذلك فى شكلها كالمحاور ) ، بحيث تصبح أجزاءها الأربعة الأخيرة لا أروع أجزاءها لحسب ، بل من أروع كتابات أفلاطون كلها .

وفيها يبدو أفلاطون مقتناً ونيباً أكثر منه شاعراً وفيلسوفاً . وهو كفنان ، لا يكتفى بتنظيم القانون اليونانى بروح تشبه روح بنتام Bentham ، بل يحاول فى مقدماته أن يوضح المبادئ الأولى التى يقوم عليها قانونه .. وهو ككاتب ، يسمو فى سياق الكتاب العاشر إلى مستوى من الحجة لا يقل عن مستوى الأنبياء البربريين . وعندما نبداً مطالعة ( القوانين ) قد نقول لأنفسنا : « كم تثير أفلاطون

عما كان » ، غير أننا ما إن ننتهى من القراءة حتى نقول : « لم يزل أفلاطون كما هو ، ولو كانت هذه المادة قد أتمت له منذ ثلاثين سنة ، فما الذى لم يكن فى استطاعته أن يصنع منها؟ (١) » .

ويتجلى التخيير الأساسى الذى كان قد حدث فى آراء أفلاطون عندما كتب ( القوانين ) فى اسم المحاوره نفسه ، فهو حتى ذلك الوقت كان يؤمن بحكم مطلق يضطلع به شخص متصف بالذكاء مدرب على عمله تدريباً تاماً ، ولكنه يمارس الحكم متحرراً من القانون . ولقد كان يأمل أن يدرب مثل هذا الذكاء وفق الخطوط التى شرحها فى ( الجمهورية ) وسار على نهجها فى الأكاديمية ، وخيل إليه أنه قد عثر على الفرصة الواثية فى سرقسطة . هنا يستطيع أن يبين قدر الفلسفة ، وإذا ما استطاع أن يجعل من الشاب الطاغية ملكاً فيلسوفاً فإنه بذلك يعهد الطريق إلى خلاص اليونان . ولقد فشل فى سرقسطة ، غير أن الفشل لم يثبط عزيمته ، بل اتجه بصره إلى سبيل آخر ، فإذا كان قد عجز عن تدريب حاكم فيلسوف يباشر الحكم دون قانون وبدلاً من القانون ، ألا يستطيع أن يجعل من القانون نفسه شيئاً فلسفياً ويسن لائحة فلسفية تنبها الدول جميعاً ؟ إنه بذلك أيضاً يحول الفلسفة إلى الناحية العملية ، ويحقق أعز أمنية تحول فى صدره ، وإذا كان قد فشل فى أن يجعل الفلسفة معلماً للأمرأ فما زال فى مقدوره أن يجعل منها مشرعاً للدول . صحيح

---

(١) يبدو لى أن عيوب ( القوانين ) هى من قبيل عيوب الشكل الأدبى . ولقد كان فى مقدور أفلاطون وهو فى الحسب من عمره أن يخرج مؤلفاً عظيماً من المادة التى صنع منها فى سن الثمانين مؤلفاً يبدو لأول وهلة عملاً متوسط القوة . وإنى أتفق مع الكاتب (كلستانتين رتر) Constantine Ritter فى قوله : —

« لئن لا أتردد فى أن أصف هذه المحاوره إلى جانب ( الجمهورية ) بأنها من أروع ما خلفته الثقافة اليونانية القديمة ، ومن أجل وأعجب الكتب التى عرقها » .  
وإنى أضيف إلى ذلك أن ( القوانين ) تسو عن ( الجمهورية ) فيما احتوته من ثروة للمعرفة بالطبيعة البشرية والنظم الإنسانية ، وفى تطبيقها المفصل للبادئ على الحياة الواقعية .

أن الفلسفة تفقد اسمي وظيفتها لها ( لم يتخل أفلاطون مطلقاً عن المثل الأعلى للجمهورية » أو عن إيمانه بأن الدولة المثالية يجب أن تكون تحت الحكم الشخصي المباشر للعقل الفلسفي<sup>(١)</sup> ) ، ولكن إذا أتيح للدولة أن تكون تحت حكم الفلسفة غير المباشر عن طريق لائحة غير شخصية تضمن قانوناً فلسفياً ، فإن هذا يحقق أفضل الأوضاع بعد الأفضل . والدولة التي تدبر لحكم من هذا النوع سوف تكون رغم هذا في حاجة إلى شغل من أشكال الحكم الشخصي الذي يستطيع أن يطبق القانون ، وما دامت الدولة لا تتوافر لها ملكية فلسفية تسمو فوق كل طلاب الحكم ، فإن السبيل إلى ذلك هو المزج أو الجمع بين مختلف العناصر — للثلك والشعب ، والأغنياء والفقراء — وهي العناصر التي تطاحن للحصول على السلطة في الدول القائمة . وهكذا نرى أن الفكرة السياسية التي سيطرت على أفلاطون في سنواته الأخيرة هي فكرة الدولة ذات القانون وذات الدستور المختلط ، وهي وسط بين المثل الأعلى والواقع : إنها دولة دون المثالية تقترب من الأحوال القائمة بحيث يسهل اندماجها في الحياة الفعلية . ونلاحظ أيضاً أن في هذه الفكرة رجوعاً إلى فكرة اليونانيين العامة عن سيادة قانون أساسي — وهي فكرة تار عليها أفلاطون فترة طويلة وحاول أن يقيم العقل نفسه بدلا من القوانين .

كان هذا التغير عظيماً ، فقد قسم نظرية أفلاطون السياسية قسمين منفصلين ،

---

(١) لم يتخل أفلاطون عن المثل الأعلى ، بل فقد الأمل في تحقيقه . غير أن ( القوانين ) تردد الكثير مما جاء في ( الجمهورية ) فأمله في المثلوك الفلاسفة يعود إلى الظهور في ( القوانين ) ، إذ يقول « لا يوجد ولن يوجد سبيل أفضل أو أسرع من الحكم الفردي المطلق لإقامة الدستور » . وفي قطعة وردت في الكتاب الخامس يتحدث أفلاطون عن شيوعية ( الجمهورية ) على أنها المثل الأعلى الصحيح ، كما يتحدث عن مخطط ( القوانين ) على أنه لا يبدو أن يكون أسوأ ما يحدث . وفي نهاية الكتاب الثاني عثر يعود ثانية إلى الأساليب التعليمية التي مورها في الكتاب السابع من ( الجمهورية ) قائلاً إنها الأساليب البلية ، ويبدو أنه يرجع إلى المثل الأعلى القديم رغم كل ما قاله عن الوضع التالي للأفضل .

ففي جانب منها يوجد حارس الجمهورية غير المقيد بقانون ، وفي الجانب الآخر يوجد « حارس القانون » ، وهو « خادم » القانون ، أو قل إنه « عبد القانون » على حد وصف أفلاطون . غير أن هذا التغير قد اُتفق بالاتفاق ، فليس هناك تعارض بين هذا المثل الأعلى وذلك بل إن الواحد منهما يكمل الآخر . فالأول كان دائماً وما زال المثل الأعلى المطلق لأفلاطون ، أما الثاني فهو مثل أعلى ثانوي أو نسبي ؛ وهو ثانوي إذا قورن بالمثل الأعلى ( للجمهورية ) ، ونسبي على اعتبار أنه يلائم مقتضيات الحياة الفعلية (١) . وكذلك لم يكن التغير فجائياً أو دون مبررات قوية ، فمحاورة ( رجل السياسة ) تظهر أفلاطون مستعداً للاعتراف بأن الوضع في الدول القائمة يستحسن معه وجود القانون أكثر من عدم وجوده ، ومستعداً للتسليم بقيمة الجمع بين العناصر المختلفة للمجتمع في التعليم وفي الحياة الاجتماعية وفي الحكم . وفي محاورتي ( رجل السياسة ) و ( القوانين ) على السواء يلجأ أفلاطون إلى الاستعارة المستمدة من فن صانع النسيج الذي يربط اللحمة بالسدى . ولقد ساعدت مجريات التاريخ في سرقطة ، وهي أقوى مؤثرات الحياة الفعلية أثراً في تطور نظرية أفلاطون السياسية ، على إكمال التغير الذي كان وشيك الحدوث ، كما يتضح من محاورة ( رجل السياسة ) . ولقد رأينا ، عند وصف حياة أفلاطون ، أنه كان يرقب في قلق ما نشأ في سرقطة من مصاعب ومنازعات بعد أن طرد « ديون » الملك ديونيسيوس .

وإذا كانت تجربته مع ديونيسيوس قد دفعت بمثله الأعلى للطلق إلى التمام الخلفي

---

(١) كان لأرسطو أيضاً نومان من المثل الأعلى . فالدولة المثالية التي وصفها في الكتابين السابع والثامن من ( السياسة ) تقابل في مقصدها « جمهورية » أفلاطون [ ولو أن الكثير من تفاصيلها لها تأثيرها في « القوانين » ، وهذا دليل على أن المثل الأعلى عند أرسطو ] . والدستور المختلط الذي ذكره في الكتاب الرابع يقابل الدولة المختلطة التي ذكرها أفلاطون في « القوانين » .

فإن التعاقب التي قابلها أصدقاؤه بعد سقوط ديونيسيوس هي التي دفعت بفكرته  
الثانوية إلى المقدمة ، وفي مقدورنا أن نتبين من رسائل أفلاطون كتب أن أفكاره  
بدأت تتحول نحو قيمة الدستور المختلط ولأهمية القانون غير المنحيز .

ويجب ألا ننسى أيضاً ، عند ما نحاول تتبع تكوين ( القوانين ) ، أن أكاديمية  
أفلاطون هي التي أرضت الشارعين ، ولا بد أنها كانت من بعض الوجوه مدرسة  
للقانون . والقواعد التفصيلية للقانون المدني والقانون الجنائي الواردة في الكتب  
الأربعة الأخيرة — وهي تشريعات قائمة على القانون اليوناني وخاصة قانون أثينا —  
تدل على دراسة فنية منظمة لعم القانون اليوناني . وهناك فكرة عامة جارية تنسب  
الفن والفلسفة اليونانيين وتنسب الحكم وعلم القانون إلى الرومان ، وهذا التعميم  
لا يعطى عبقرية اليونانيين حقها . إن أغلب القانون اليوناني قد اندثر (١) ، وعندما أصبحت  
روما سيدة الدول القائمة في حوض البحر الأبيض أصبح القانون الروماني  
شيئاً فشيئاً قانون هذا الجزء من الدنيا ، ولهذا بقي القانون الروماني . غير  
أن القانون الروماني شأنه شأن الأدب والفن الروماني هو هبة من اليونانيين إلى  
حد كبير . وليست المسألة مجرد فكرة الرواقين عن قانون طبيعي مشترك وتأثيرها  
على القانون الطبيعي كما وصفه الرومان ، بل المسألة هي ما تدين به روما منذ  
القرن الخامس إلى القانون القائم في اليونان . فالقانون والتشريع كان لهما مقامهما  
الكبير في اليونان منذ عصر المشرعين (حوالي سنة ٦٠٠) فصاعداً . لقد كان

---

(١) كانت قوانين سولون لا تزال معروفة ، وموضع الدراسة والتطبيق في عصر  
تيريس . وفي حين السنة الأخيرة أدت الاكتشافات الأركيولوجية وبحوث الفلاسفة في هذه  
الاكتشافات إلى إعادة النظر في موضوع القانون اليوناني . ففي سنة ١٨٨٤ اكتشفت  
قوانين « جورين » وهي قانون كريم يتناول شئون الأسرة ويعود بضمه إلى القرن السابع .  
وقد ساعد هذا الكشف على إثبات حقيقة القانون اليوناني وكذلك يساعد علم دراسة  
أوراق البردي على إضافة الكثير إلى ما لدينا من معرفة بهذا الموضوع وبمحاول العلماء  
الفرنسيون والألمان جادين إعادة الكشف عن علم القانون اليوناني بما توصلوا إليه من حقائق .

هناك تشريع منظم ، يشبه قوانين نابوليون ، في الدول القديمة أحياناً وفي المستعمرات في أغلب الأحيان ، فبعد تأسيس إحدى المستعمرات كانت الدولة التي تؤسس المستعمرة تبين أحد الشارعيين أو لجنة تشريعية لوضع دستور ولائحة قوانين ، أو أن المستعمرين أنفسهم كانوا يتولون هذا التبعين . وهذا بمخافته هو ما يتحدث عنه أفلاطون في محاوره « القوانين » . فهو يتخيل أن مدينة « كنوسوس » على وشك تأسيس مستعمرة ، ثم يرسم الخطوط التي يتبعها الشرع في هذه للمستعمرة (١) .

وفي هذه الحالة الخيالية ، كما في الحياة الفعلية نرى وضع الدستور مصاحباً لوضع القانون ، وهذا يبرز لنا فكرة معينة . إن التفكير السياسي لفلاسفة اليونان عن أفضل الدساتير لم يكن مجرد تفكير سياسي بل كان تفكيراً قانونياً ، فهم ينشدون قانوناً مثالياً في نفس الوقت الذي ينشدون فيه دولة مثالية . وحتى هذا الوقت لم يكن هناك فرق بين علم السياسة وعلم التشريع . ومادام الأمر هكذا فإن اليونانيين الذين أرسوا قواعد التفكير السياسي قد وضعوا مع هذه العملية نظرية القانون .

---

(١) يشرح أفلاطون في ( الجمهورية ) علاجاً جذرياً للدول القديمة ، ولكنه في ( القوانين ) يقترح دستوراً معتدلاً وعافئاً للدولة الجديدة . وهو بهذا يقوم بدور المشرع لمستعمرة جديدة شأنه شأن الكثيرين من اليونانيين قبله . وهو لا يحاول أن يقلب الأوضاع في الدول القائمة بتحويل حكائنها إلى فلاسفة وتحويل حياتها الاجتماعية إلى نظام شيوعي . وبهذا المعنى تعتبر ( القوانين ) أقل مرتبة من ( الجمهورية ) . لأنها أقل طموحاً لأنها لا تحاول تشكيل مادة قديمة صلبة الرأس ، بل تحاول صياغة أحوال جديدة ليئة سهلة التشكيل ، فيبدأ بدولة لا رواسب فيها ولا مصاعد تسببها المصالح المكتسبة . لقد كان « بنطام » أكثر طموحاً من أفلاطون فأقدم على التشريع لمجتمعات قديمة .



## ضبط النفس هو مبدأ « القوانين »

لنبدأ الحديث بعبارة كما بدأ أفلاطون ، ولنجعل مقدماتنا هذه تشتمل ، مثلما اشتملت مقدماته ، على بيان للبادئ\* التي تقوم عليها قوانين و دستور الدولة التي نصفها . ويمكن تلخيص هذه للبادئ\* في جملة واحدة قالها أفلاطون : « عندما يسن الشارع قوانين فإنه لا ينظر إلى جانب واحد من الفضيلة بل إلى الفضيلة كلها » . إن وجود الدولة وقوانين الدولة هي أمور لا بد منها لتحقيق الرقي الأخلاقي للمواطنين ، لا من ناحية واحدة فحسب بل من جميع النواحي . وذلك « لأننا لا نستطيع أن تفرض أن أولئك الذين لا يعرفون شيئاً عن جماع قيمة الحياة المدنية قد بلغوا مرتبة الفضيلة المكتملة » على حد قول أفلاطون . ولهذا يجب أن يبدأ الشارع بفكرة واضحة عن الفضيلة .

ولقد رأينا أن أفلاطون في ( الجمهورية ) يحمل من الفضيلة والعدالة شيئاً واحداً تقريباً . والعدالة تمنح في نظره التفريق الوطني ، ولهذا فرق في هذه المحاورة بين الوظائف تفرقاً صارماً بحيث يقتصر العضو السياسي على وظيفته السياسية ويفقد كل الحقوق الاجتماعية ، ويقتصر العضو الاجتماعي أو الاقتصادي على وظائفه الاقتصادية ويفقد كل الحقوق السياسية . فهناك حراس ، لا يملكون شيئاً وليس لهم أسرو ولكنهم يحتكرون الحكم احتكاراً كاملاً ، وهناك فلاحون لهم ممتلكات ويعيشون في أسرات ، ولكن ليس لهم صوت أو رقابة من أى نوع على الحكومة . ويذكر أفلاطون في « الجمهورية » أن الفضيلة التي تلازم العدالة وتسري إلى جانبها هي فضيلة ضبط النفس أو الاعتدال (وهي الفضيلة الوحيدة التي يذكرها مع الحكمة والشجاعة) ، وضبط النفس يعنى خضوع الشهوة لسيطرة القوة العاقلة ، ولهذا يعتبرها أفلاطون في « الجمهورية » فضيلة يترتب عليها خضوع اختياري من جانب الطبقات المتتجة التي تمثل الشهوة إلى الطبقة الحاكمة التي تمبر عن القوة العاقلة . ولهذا فإن ضبط النفس ، كما أنه حلقة اتصال بين عنصر الشهوة وعنصر القوة العاقلة في النفس الفردية ، فهو

على النحو نفسه حلقة اتصال بين الأجهزة الاجتماعية والأجهزة السياسية في الدولة ، وهو الذى يحدث تناسقاً بين العناصر المختلفة ويربط لمة الطبيعة البشرية بسداها . هذه هى الفضيلة التى تصبح محور ( القوانين ) بدلا من العدالة ، ويصبح مثل أفلاطون الأعلى هو اتحاد متناسق بين العناصر المختلفة ( وهو رأى ظهرت بوارده فى محاوره « رجل السياسة » ) أكثر منه تفريقاً للوحدة إلى وظائف خاصة . وهكذا نرى أن أفلاطون بعد أن كان فى « الجمهورية » يخضع ضبط النفس وكل الفضائل الأخرى إلى العدالة ، فإنه فى « القوانين » يتوجع ضبط النفس فوق كل الفضائل الأخرى ويجعلها مكحلة لها ، بما فى ذلك فضيلة العدالة .

وأول كل شيء أن الحكمة تعتمد على ضبط النفس ، وهى لا تستطيع أن تؤدى عملها ، سواء فى عقولنا أو فى الدولة ، إلا إذا وجد التناسق ، والتناسق وليد ضبط النفس ، ولهذا نستطيع القول إن الحكمة ، وهى اللازمة للتناسق هى أيضاً وليدة ضبط النفس ، وما دامت الحكمة متصلة هذا الاتصال بالتناسق ومعتمدة هذا الاعتماد على ضبط النفس ، فإننا نتوقع ، بل وسوف نجد ، أن أفلاطون لا يصر فى « القوانين » على أن تكون السيطرة للحكمة دون أى شيء آخر ، ولا يحاول أن يجعل الملوك الفلاسفة أصحاب العرش . غير أن فضيلة الحكمة ليست وحدها التى تعتمد على ضبط النفس ، بل تشاركها فى ذلك فضيلتا الشجاعة والعدالة ، ولا توجد فضيلة فاضلة إلا إذا اقترنت بضبط النفس أولاً : أى أن ضبط النفس هو الشرط السابق ، أو قل إنه التكملة اللازمة ، للحكمة والشجاعة والعدالة على السواء . كما أنه ليس تاج الفضائل كلها غصب بل هو جوهر الحرية لأنه اتساق حر بين الشهوة والقوة الماقلة ، ويترتب عليه أن إرادة الإنسان السديدة هى التى تتولى التوجيه الدافئ توجيهاً حراً . ولا يكون الإنسان عاملاً حراً إلا إذا اختار اختياراً رشيداً بدافع من ضبط النفس ذلك السبيل الذى تؤكد له قوته الماقلة أنه سبيل قويم . أما إذا « مار على هواه »

وفقد السيطرة على شهواته فإنه يقع فريسة للجانب الأسوأ من نفسه ويفقد أكبر قسط من حريته (١) .

ويترتب على هذه النتائج أن الشارع الذى ينسق قوانينه بحيث يخلق فى الدولة فضيلة ضبط النفس الكاملة ، يحقق ثلاثة أهداف فى هدف واحد ، وهذه الأهداف كما يقول أفلاطون هى « أن يجعل المدينة التى يشرع لها حرة وموحدة فى ذاتها ومتمتعة بالفهم » . مثل هذه المدينة تختلف عن مدينة ( الجمهورية ) . فضبط النفس لا يفترض تقريباً وظيفياً مطلقاً ، ولهذا فإن الحكم فى محاورة ( القوانين ) ، شأنهم شأن المحكومين ، يتمتعون بحقوق سياسية وحقوق اجتماعية ، ويكون للملك أسرته وممتلكاته الخاصة . وفى هذه المحاورة يتخلى أفلاطون عن الشيوعية ولو أنه يحتفظ بنظام الموائد المشتركة ، ويعطى للمحكومين حقهم فى انتخاب الحكم وصوتاً فى هذه العملية . مثل هذه الدولة لا تتمتع بالوحدة النبعة من تعاون العناصر المختلفة التى يسهم كل منها بوظيفته الخاصة فى حياة الكل ، ولكنها مع ذلك تتمتع بوحدة التعاطف لأن ضبط النفس يتخلل أرجاءها ، وما دام ضبط النفس يخلق التعاطف فإنه يوجدنا فى جو مختلف عن جو ( الجمهورية ) . وهو جو أقل كمالاً ولكنه أكثر إنسانية ، وأقل لماتاً ولكنه أيضاً أكثر دفئاً .

### السلم والغرب

إذا كان ضبط النفس هو تاج الفضائل ومكملها ، وإذا كان من الضروري أن

---

(١) حرية الفرد هى أن يكون كيانه كله حر التصرف وفق الإرادة الحرة لأحسن جزء من هذا الكيان . والحرية فى الدولة هى أن تكون الدولة كلها حرة التصرف وفق الإرادة الحرة لأحسن ممثلها .

يقول منتسكيو فى ( روح القوانين ) :

« لأن الحرية ليست إلا القدرة على عمل ما يجب على الإنسان أن يريد ، وألا يكون مرعماً على عمل ما يجب عليه ألا يريد » .

تقوم الدولة عليه ، فإنه يترتب على ذلك أن الدولة التي تستند إلى أية فضيلة أخرى ، وإلى تلك الفضيلة فقط هي دولة خاطئة بطبيعتها . أى أن الدولة التي يكون أساسها فضيلة الشجاعة وتشن الحرب على غيرها هي دولة منحرفة . وهذه نقطة يعرض لها الأثيني التريب في حديثه مع الرجل الإسبرطى والرجل الكريتى كما جاء في محاوره . « القوانين » وتدفعه إلى توجيه الاتهام ضد دولتي إسبرطة وكريت الحريتين . وهي أيضاً من النقاط التي كان يرغب أفلاطون في إثارتها مدفوعاً بحجريات التاريخ الفعلية . فرغم أن إسبرطة كانت دولة مقاتلة إلا أنها انهزمت أمام دولة طيبة في موقعة مانتينيا Mantinea سنة ٣٦٢ ، وبهذا هددت الدولة المحاربة سمعتها وبدأ عصر من النقد لها . عبر عنه أفلاطون في « القوانين » كما عبر عنه أرسطو في « السياسة » (١) . ولم يكن مصير إسبرطة هو النذير الوحيد ضد مبدأ العسكرية ، ففي صقلية أيضاً أثبت الطغيان الحربى لأمرأ سرقطة أنه هادم للحرية . وعندما كان أفلاطون يكتب « القوانين » ، كانت الحرب المقدسة في اليونان « تبين قدرة فرق الجنود المرتزقة والطابع الذي

---

(١) وجه أفلاطون قدماً ضمناً إلى دستور إسبرطة في سياق الكتاب الثامن من « الجمهورية » التي كتبت إبان عصر الإمبراطورية الإسبرطية . ولكنه مع هذا سار على نهج إسبرطة إلى حد ما في نظامه الشيوعى وفي مؤازرته لنظام طبقه الدولة في تدريب الشبان . غير أن أفلاطون في ( القوانين ) يعكس الوضع . فهو ينقد التدريب الإسبرطى ولكنه يعتبر الدستور الإسبرطى نموذجاً يحتذى . ويقول أفلاطون في ( القوانين ) إن إسبرطة دولة عاربة فقط توجه جهودها نحو فضيلة الشجاعة دون غيرها ، ومع ذلك فهي لم تبلغ الكمال حتى في ممارسة هذه الفضيلة . بينما نظامها في التدريب الحربى ، وهو الذى يفصل الشبان عن الاختلاط والاجتماعى العام ويجمعهم سوياً في معسكر يعيشون فيه دائماً ، هذا النظام يؤدي إلى رذيلة غير طبيعية يحكم عليها أفلاطون في عنف يختلف عن موقفه منها في ( الجمهورية ) . غير أنه يصف الدستور الإسبرطى بأنه معتدل ومختلط ، حتى إذا كان هدف الدولة وطامعها خطأ ، ويقول إنه مزيج من عناصر مختلفة بحيث يصعب تحديد ما إذا كان الحكم استبدادياً أو ملكياً أو أرستقراطياً أو ديموقراطياً ، ولهذا فهو دستور حقيقى أصيل ( يختلف عن أغلب الدساتير التي لا تحتل إلا سيطرة طائفة واحدة ) .

تميز به ، وهى فرق أذانها أفلاطون فى « الجمهورية » كما أذانها ما كياڤلى فى كتاب « الأمير » لأسباب أخرى . وفى هذه الأثناء كانت قوة مقدونيا الحرة تتقدم فى بطة وعزم من الشمال صوب الجنوب . وفى سنة ٣٥٩ اعتلى فيليب العرش ، وما وافت سنة ٣٥٧ حتى كانت الحرب قد اشتعلت بينه وبين أتينا . وفى سنة ٣٥٦ ألقى « ديموسثينى » خطابه الأول ضد فيليب ملك مقدونيا . ومن الجائز أن أفلاطون قد أبصر دلائل الزمن قنادى فى الكتاب الأول من « القوانين » بأن السلام يجب أن يكون له اللقام الأعلى ، ووجه النقد إلى ذلك الطراز من الدولة الذى يستهدف الحرب كما فطت إسبرطة . وكانت كلماته تحمل قمة جديدة وتطبيقاً جديداً ، فهو يقول :

« إن صاحب الروح العسكرية لا يرى فى كلمة السلام إلا لفظاً ، وكل دولة فى واقع الأمر هى فى حالة حرب دائمة مع كل دولة أخرى ، حرب لا يسبقها أى إعلان ، ولكنها حرب لا تنتهى » . وهكذا يضعى بالسلام فى سبيل الحرب بدلا من أن يضعى الحرب فى سبيل السلام ، ويعيش الناس فى سلام مسلح يوجهون فيه كل نظمهم إلى إحراز النصر وإلى الاستيلاء على « كل ما يملك المهزوم من طيات » ، يوم تضىء الحرب فى نهاية الأمر . مثل هذه السياسة يقول عنها أفلاطون إنها قد تخلف فضيلة الشجاعة دون غيرها ، غير أن الشجاعة فضيلة عرجاء إذا لم تستند إلى فضيلة ضبط النفس . ومع أن الناس إذا فمرسوا على الشجاعة قد يرتفعون فوق مستوى الألم ، إلا أنهم سوف يصبحون عبيداً لمغريات اللذة التى لم يعلموا طريقة إخضاعها ( كما فعل الإسبرطيون دائماً ) . والحقيقة أن هناك حروباً يجب أن تدور داخل الدولة تتطلب الشجاعة الحققة المنبثقة من ضبط النفس كما تتطلب الحكمة والعدالة .

هناك صراع دفين بين الشر والخير ، ولا تتجلى الشجاعة الصعيمة ، شأنها شأن الفضيلة بأجمعها ، إلا فى ذلك الكفاح الداخلى الذى يتقابل فيه التعليم مع الجهل وتتصارع فيه العدالة الاجتماعية مع الظلم الاجتماعى . إن واجب كل دولة أن

تنظر إلى ما في داخلها لا إلى ما يقع خارج حدودها (١) ، ويجب ألا تسعى في هذه الحرب الداخلية إلى النصر والتعظيم ، بل إلى السلام التام والوفيق الدائم بخلق التناسق النبعث من الاعتدال وضبط النفس . إن الدولة العسكرية ، إذا ما استمعت إلى كلمات أفلاطون ، فإنها سوف تنبذ توجيه حياتها إلى الخارج وتخلي عن فضيلتها ذات الجانب الواحد ، وعن آمالها في الغزو والتعظيم وعن كل فلسفتها القائمة على « حالة الحسب الطبيعية » . ثم تنجس إلى أرض المعركة القائمة داخل حدودها فتعلم فلسفة السلام وتنظم سياستها الداخلية على مبدأ ضبط النفس ، وبذلك تحقق ذلك التناسق والوفيق بين العناصر المختلفة التي لا ينبعث إلا من ضبط النفس .

إن الحرب على أية حال هي مرض من الأمراض التي تصيب الدولة ، والدولة التي تأخذ بسياسة الحرب إنما تدل بعملها هذا على أنها دولة عرجاء غير كاملة . يقول أفلاطون : لا يستطيع إنسان أن يكون في مأمن كامل من الخطأ إلا إذا بلغ مرتبة الصلاح الكامل ، وفي مقدور الدول أن تتصف بالصفة نفسها ، فتمتص بالسلام إذا كانت صالحة ، وتعرض للحرب الداخلية والخارجية إذا كانت دولا شريرة (٢) . وبما أن الحرب في مبدئها تلبث من القس والشر ، فإنها أيضاً طوال اشتغالها

---

(١) من النقاط التي أثارها م . أيزنمان M. Eisenmann أن دولة « النمسا والمجر » كانت دأمة التطلع إلى الخارج وتبني سياسة التوسع الخارجي مخضعة لسياساتها الداخلية إلى ما يقتضيه هذا التوجيه الخارجي لجهودها . ويقرر أن هذا لا يعني إلا قلب الوضع الصحيح المتطور الذي يجب أن يسير من الداخل أولا متجها إلى الخارج . ( أنظر مؤلفه « Le Campromis » )

(٢) المبدأ الذي يقترحه أفلاطون هنا هو الذي يطبقه ت . ه . جرين في كتابه « مبادئ الالتزام السياسي » ، وفيه يقول : « ليست الدولة بوصف كونها دولة هي التي لا تحقق هدفها وتحتاج إلى الدفاع عن مصالحها بأعمال العنف التي تضر بنبيها ، بل إن هذا لا يصدق إلا على بعض الدول . إن نظام أوروبا الحربي ليس بالشئ الذي يجب أن يصاحب العلاقات بين الدول المستقلة ، بل إنه ناشئ من أن تنظيم الحياة داخل الدولة حتى مع ضم الشعوب التي أراحتها إلى دائرة نفوذها هو تنظيم ناقص » .

لا تجلب الخير . هكذا يرى أفلاطون ، ثم يستطرد قائلاً إن الناس قد تحدثت عن دروس الحرب أو لعبة الحرب الكبرى ، ولكن الحقيقة هي أن الحرب لا تنطوي على شيء له قيمته مما يتعلمه الإنسان أو يدخل إلى نفسه السرور ، كما أنها لم تكن وإن تكون كذلك في يوم من الأيام . غير أننا يجب ألا نستخلص من هذا التحليل - وهو في واقع الأمر تحليل لطبيعة الحرب العدائية - أن أفلاطون كان من أنصار الهدوء السياسى ، أو ممن يؤمنون بالمهادنة . صحيح أن أرسطو ( الذى يعتبر تقدمه للقوانين نقداً سطحياً ناقصاً بعض الشيء ) يهمل أفلاطون بإغفال العلاقات الخارجية لدولته ، وينتقد قوله إن المدينة المركزية فى الدولة يجب ألا يكون لها حصون بل يجب أن يكون الدفاع عنها فى خنادق محفورة . غير أن أفلاطون فى واقع الأمر لم يفته أن يدبر أمر الدفاع عن دولته ومدينتها المركزية ، بل كان حريصاً على ذلك إلى حد كبير ، وهو يقرر أن مدينته إذا كانت خالية من الأسوار ، فسيب ذلك أن المدينة المحاطة بالأسوار تشجع الناس على إهمال الدفاع عن حدودهم (١) ، ولهذا ينص على أن حدود دولته يجب أن تحاط بالخنادق المحصنة . وهو لا يكتفى بذلك بل يتطلب من الناس أن يسخرطوا فى خدمة الحرس الوطنى ويحمل حق التصويت فى الانتخابات المدنية وفقاً على أداء هذه الخدمة .

وهو يحتم على المواطنين جميعاً ، رجالاً ونساءً أن يمارسوا التدريب الميدانى مرة فى الشهر على الأقل . وفى هذا الصدد يقول أفلاطون إن الرجال يتدربون على

---

(١) حدث ذات مرة أن أحد أمراء البحر الإنجليز نصح أبناء الشعب أن يضموا قوتهم فى البحرية ويخلدون إلى النوم . وهذا تماماً هو ما يريد أفلاطون أن يتحاشاه ، وهذا هو السبب فى أنه يريد أن يكون الدفاع عن المدينة فى الخنادق لا على قمم الأسوار ، لأن الأسوار ، كما يقول ، « تشجع الناس على أن يتصوروا أن السبل إلى الأمان هو التحصن وراء الأسوار والأبواب والإخلاد إلى النوم ، على حين أن الأمان لا يجىء إلا باليقظة والحراسة المستمرة داخل المدينة ليلاً ونهاراً » .

المباريات الرياضية ، « فهل يكون المحاربون أقل تدريباً على الحرب ، وهى أعظم المباريات التى تتعرض فيها الحياة والأطفال والبضائع والدولة كلها (١) للخطر ؟ » ولهذا فإنه فى « القوانين » يعترف بالحرب اعترافاً واضحاً ، على شرط أن يكون القصد منها حماية الوطن ، وفى الفصول الافتتاحية من الكتاب الأخير ، فى قطعة يدينها أحد كتاب الألمان لما فيها من روح عسكرية (٢) ، يضع أفلاطون قواعد صارمة للنظام العسكرى ، وبعد أن يقرر عقوبات على المتأرضين يخصص « للبطولة » تاجاً من الزيتون البرى يقدمه الفائز به إلى معبد أى إله من آلهة الحرب .

### طبيعة القانون

هذه هى فكرة أفلاطون فى « القوانين » عما يجب أن تكون عليه الدولة وعما يجب أن تمتد عنه ، وعن الأخطاء التى يجب عليها أن تتجنبها والمثل الأعلى الذى ينبغي عليها أن تنشده ، والذى يهدف القانون إلى التعبير عنه . ولقد قال أفلاطون الكثير عن طبيعة القانون وعن ضرورته ونشأته ومدى سيادته. وهذا الكثير الذى قاله يتصف بالحكمة العميقة ، والحقيقة أن فى استطاعة الكاتب أن يكتب رسالة فى روح القانون عن النصوص الواردة فى محاوره « القوانين » .

ولقد أورد أفلاطون فى الجزء التاسع قطعة رائعة عن ضرورة القانون هى من حيث الشكل مقدمة لقانون توقيع العقوبات وفيها يقول إن القانون هو الحضارة ،

---

(١) من رأى أفلاطون أن يستغنى عن المباريات الرياضية التى لا تأخذ صبغة عسكرية ، ويقيم مبادئ التدريب بدلاً من ملاعب الكرة .

(٢) يقول « كومبرز » ( وهو أستاذ من فينا ) فى كتابه « مفكرو اليونان » ص ٢٦٢ إن هذه الإدانة تدعو إلى العجب لأنها قائمة على التسرع فى قراءة النص وعلى خطأ فى فهمه ، إذ يقول أفلاطون إنه فيما يخص الخدمة العسكرية يجب مراعاة أشد أنواع النظام حزمًا وقت السلم ووقت الحرب على السواء . والذى يفهمه « كومبرز » من هذا « أن النظام العسكرى هو نموذج يحتذى به الحياة المدنية بأكملها » .



إنه الكسب الذي اشتراه الناس في بضع خلال أجيال حاولوا فيها أن يرتفعوا بأنفسهم فوق مستوى السوائم ، إنه الشيء الذي تتميز به الإنسانية . وهو بالنسبة لنا شيء ضروري لسبيين : أولها أن عقولنا الفردية لا تستطيع في حد ذاتها أن تتبين أفضل الأمور للحياة الاجتماعية ، وثانيها أنه حتى إذا أُتيح لها هذا الفهم فإن إرادتنا الفردية ليس في مقدورها دائماً أو ليست رغبة في كل وقت أن تسمى وراء الأفضل . لهذا نحتاج إلى القانون لكي نبور الخير أو قل نجعل بالخير الذي تتلمس ضمائرنا الطريق إليه دون هداية . والخير الذي نسمي إليه هو خير عام مشترك ، ولأنه بهذا الوصف فإنه يربطنا جميعاً في مجتمع حتى نسمي إليه سميّاً مشتركاً . وفي هذا المجتمع الذي يتحد أفراداه في السعي وراء الخير المشترك ، بل وفي مثل هذا المجتمع دون غيره يستطيع كل فرد أن يحقق الخير لحياته الخاصة . ومن الصعب علي الناس أن يقيّموا هذه الحقائق أو أن يفهموا أن الخير المشترك هو الشرط السابق لأي خير فردى ، وهذا هو السبب في أن فن التشريع الصحيح الذي يصنع الحضارة أكثر مما تصنعها أية أدوات أو أية فنون أخرى ، هو ضرورة لازمة للحياة البشرية . ثم إننا نحتاج إلى القانون وإلى تنفيذه تنفيذاً فعلياً لكي نوجد من ذلك حافزاً يحرك إرادتنا البطيئة المتخلفة . وإذا لم يكن هناك تنظيم لرأي عام مستند إلى قوة مشتركة فإن الناس سوف يسعون دائماً إلى تكوين مصلحة خاصة يعتبرونها قاعدة وقانوناً ، ويندفعون إلى المنافسة الأنانية في سبيل تفهم الخاص حتى إذا كانت عقولهم واعية للخير المشترك . صحيح أنه إذا شاءت نعمة الله أن يقوم بين الناس رجل هيأته الطبيعة لتبين الخير وأودعت فيه قوة ذاتية تدفعه إلى السعي وراءه ، فإن مثل هذا الرجل لا يكون في حاجة إلى الاسترشاد بالقوانين ، وصحيح كذلك أنه لا يوجد قانون أو نظام أممي من الحكمة ، وأن القفل الأميل النطلق هو بطبيعته الذي يسيطر على غيره ولا يخضع لأحد ، كل هذا صحيح ، غير أن وجود مثل هذا الرجل حلم من الأحلام ، حلم بوجود إله يحل بين الناس . إن مثل هذا العقل شيء مستحيل ، أو قل إنه في

أحسن الفروض شيء نادر . لهذا يجب أن قبل القانون والنظام مسلمين رغم هذا القبول بأنهما شيء يلى فى مرتبته الشيء الأفضل ، وبأن القانون يضع قواعد تطبق تطبيقاً عاماً ولكنه لا يستطيع أن يدير لكل الحالات أو لكل الحاجات ( كما يستطيع السيد للتحرر أن يفعل ) .

ولكن إذا لم يكن القانون عقلاً حراً ، فهو للمعبر عن العقل أو القوة العاقلة ، وإذا لم يدير لكل الحالات فإنه يكاد أن يكون شامل للذى . وفى أكثر من موضع يقرن أفلاطون بين كلمة « القانون » وكلمة « العقل » ، وبهذا يعنى أن الوحدة مشتقة من الأخرى ، وبما أن الكلمة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالشيء الذى تدل عليه فإن هذا الاشتقاق له دلالة الكبيرة . إن الناس جميعاً تجذبهم حبال الرغبات الكثيرة فى اتجاهات مضادة ، غير أن « القوة العاقلة جبل ذهبى مقدس نسميه القانون العام من واجبنا أن نمسك به دائماً ولا نتخلى عنه مطلقاً » وبما أن القانون والقوة العاقلة شيء واحد فإنه يشمل الحياة كلها .

إنه ينظم السبل ويرتب شئون الزواج ، بل إنه يضع القواعد فيما يختص بالموت ذاته لأن الأموات أنفسهم يجب أن نواربهم القرى وفق القانون . وهو يتناول كل ما فى الحياة من غضب وعجبة ، ويضع لشيء الأمور خطوطاً تحددها ويعلم الناس أن يلتزموا هذه الخطوط التى تحدد الصواب والخطأ فى كل ما ينشأ عن اتصال الناس ببعضهم بعضاً ، وذلك بما يمنحه للسطيعين من شرف وبما يصم به العصاة من عار . . وكما أن القانون يشرف على كل جوانب حياة الإنسان ويتناول كل ناحية تميل إليها طبيعته فإنه إلى جانب ذلك يعالج كل المصالح المادية ، فهو ينظم الملكية وكل ما ينشأ عنها من علاقة بين الإنسان والإنسان . صحيح أن هناك أموراً لابد من أن يمسك القانون المكتوب عن ذكرها ، وهى أمور صغيرة تتعلق بالحياة الماثلية الخاصة ولا تظهر للناس دائماً ، أمور إذا أدخلت فى نطاق القانون فإنها تهدمه ، لأن الناس

فما يتعلق بمثل هذه الأمور الصغيرة سرعان ما تتكون لديهم عادة خرق القانون . ومع ذلك ففي هذا المجال أيضاً يجد القانون منفذاً في صورة العرف غير السطور والتقاليد التي ورثها الناس عن أجدادهم . والعرف هو اللات الذي يلافتات القانون ، أو قل إنه كاللغة التي يستخدمها البناء ، يكمل كيان القانون ويدعمه ، وبدونه يتهاوى القانون وينهار . وإذا كان الهم الأول للشارع هو القانون إلا أنه لا يستطيع إغفال العادات والعرف وأساليب السلوك ، فكلها أشياء مرتبطة بالقانون والقانون مرتبط بها ، ويجب « ألا نحب إذا رأينا الكثير من الأشياء النافذة التي تعتبر من قبيل العرف والمادات منصفة إلى نطاق حياتنا لتطيل ذراع القوانين » . والحقيقة أن الكثير يتوقف على دور القضاء التي تطبق القانون . فإذا كان للدولة عاكم فاضلة فإنها تستطيع استخدام حكمها وسدادها في الحكم على الكثير من الأشياء . أما إذا كانت سيئة — وهنا يشير أفلاطون إشارة واضحة إلى عاكم الشعب كذلك التي كانت في أثينا — « فإن الشارع ينبغي عليه أن يبين في صراحة موقف القانون من كل حالة (١) » .

وكذلك يتحدث أفلاطون كثيراً عن نشأة القانون وصفه . والغرض الذي تقوم عليه المحاورة كلها هو أن صنع القانون من شأن الشارع . وفي قطعة تتناول نشأة المجتمعات البكرة يقول أفلاطون إن الصراع بين عادات القبائل المختلفة عندما استقر بها القام مع بعضها بعضاً نشأت عنه الحاجة إلى شارع يقارن بين المادات المختلفة محاولاً انتقاء أفضلها كي يأخذ الناس بها . وهذا قول سليم لأن الكثير من الأمثلة المستقاة من التاريخ تدل على أن وضع مجموعة من القوانين كثيراً ما كان الباعث عليه استيطان شوب لها عادات مختلفة في إقليم واحد (٢) . وفي قطعة

(١) يتحدث أفلاطون عن اختصاص الماكم في تقرير العقوبات .

(٢) مثل هذا أن قوانين ( ألفرد Alfred ) تقرر باستيطان الدانماركيين في إنجلترا

س ١١ من كتاب « القانون والسياسة في العصور الوسطى » تأليف جنكر . Jenks

أخرى تتناول الشروط الضرورية التي يجب أن تسبق تأسيس إحدى المستعمرات ،  
يبدى أفلاطون شكاً في قدرة الشارع ، إذ يقول إن الشارع قد لا يسن القوانين  
مطلقاً وإن كل قوانيننا هي من وضع الصدفة والطبيعة ، فتأثير الحرب وتأثير  
الظروف الاقتصادية إلى جانب الأوبئة والمجاعات يبدو أنها هي التي تشرع لنا  
القوانين . ولكنه يرى أن هناك رأياً آخر أفضل من هذا الرأي .

إن الله هو الذي يحكم كل شيء ، وفي نطاق الشئون الإنسانية يوجد مجال  
لتعاون الحظ مع الصدفة ، وفيه أيضاً يلعب الفن دوره . غير أن فن الشارع ،  
شأنه شأن سائر الفنون كلها يحتاج إلى الحظ والصدفة ، يحتاج إلى نظام اجتماعي  
يستطيع أن ينطلق فيه بحرته ، ويحتاج إلى قوة سياسية تجعل لما يخلقه الفن أثراً  
سريعاً وجذوراً ثابتة . إن قوانين نابوليون قد زرعت في أرض كانت الثورة  
الفرنسية قد حفرتها وحرثتها ، ثم جاءت قوة نابوليون فأوثقها وحتمها . بشيء من  
هذا المعنى ومن وجهة نظر مماثلة يود أفلاطون أن يتفق اليوم الذي يجيء فيه الشارع  
مع اليوم الذي يجيء فيه الحاكم المطلق الشاب الذي يستطيع بقوة وبالمثل الذي  
يضعه للناس أن يحقق إلتقاء الفن مع الحظ والصدفة .

وسيادة القانون ، إذا ما أتيح لدولة أن تكون لها لائحة قوانين ، هي مبدأ  
من المبادئ الأساسية التي أوردها أفلاطون في محاورته « القوانين » . إن الدولة  
ذات القانون يجب أن تكون عكس الدول القائمة في اليونان ، وينبغي عليها  
أن تنسق حكومتها وفق القانون على أساس أن الحكومة خادم لقانون له السيادة ،  
لا أن تنسق قانونها وفق الحكومة كما لو كان القانون أداة في يد حكومة لها السيادة .  
ثم يسترجع في ذاكرته مبدأ « الدولتين » داخل الدولة الواحدة الذي شرحه  
في ( الجمهورية ) ويستطرد قائلاً إن الدول المعاصرة ليست دولاً بالمعنى الصحيح ،  
بل « هي إما كن للسكن نرى فيها مدناً يقطعها أناس هم في الحقيقة رعياً وأرقاء

يستعبد جزء من أنفسهم ، وتسمى كل منها حسب طبيعة الجزء الذى يتمتع بالسيادة . فالديموقراطية مثلا ليست دولة ، بل هى مجموعة من الناس منقسمة إلى جزئين ( الأغنياء والفقراء ) يسيطر واحد منها على الآخر ويسمى اسمه الخاص للمجموعة كلها لا يوجد فيها دستور ، بل توجد عصاية من الناس ، ولا توجد حكومة بل يوجد حزب ، ولهذا فإن الديموقراطية لا تنفى إلا حكم الحزب . والحزب يعتبر نفسه المجموعة كلها ولهذا يسن من القوانين ما يرى أنها تخدم مصلحته الخاصة . « وهناك من يقول إن القانون يجب ألا ينظر إلى الصالح بل إلى مصلحة الحكومة القائمة » . ويرد أفلاطون إن هذا القول هو ما كان ينادى به ( ثراثياخوس ) حين قال « إن العدالة هى مصلحة الأقوى » أو بعبارة أخرى « إن القانون ما هو إلا مصلحة الطبقة المسيطرة فى الدولة » . أما فى الدولة ذات القانون فإن كل شيء يجب أن يسير وفق نظام عكسى . فالقانون يحىء أولا وتكون له السيادة الوحيدة العليا ، ويجب أن تشكل الحكومة بحيث تخدم مصلحة القانون . غير أن القانون واحد للمواطنين جميعاً ويخدم مصلحة الجميع ، ويترب على ذلك أن الحكومة التى تشكل لخدمة القانون يجب أيضاً أن تستهدف مصلحة الجميع . وعلى هذا الأساس يمكن للدولة أن تمشى وتزدهر ، أما إذا قامت على الأساس الآخر فإنها تضعف وتنفى . ثم يضيف أفلاطون إلى ذلك أننا إذا أردنا أن نطلق على مثل هذه الدولة اسم القوة المسيطرة على حياتها فإننا نعطى اسم الله ونسميها دولة ثيوقراطية لأن القوة التى تسيطر عليها هى القوة الماقلة الكامنة فى القانون ، والقوة العاقلة هى هبة من الله (١) .

---

(١) يكرر أفلاطون قطعة وردت فى معاورة « رجل السياسة » فيتحدث عن الثيوقراطية بأنها شكل الحكومة الذى كان موجوداً فى عصر ( كرونوس ) الذهبى . ومع أن هذا الشكل قد اندثر من الأرض إلا أننا يجب أن نحذو حذوه فنطبع ما فىنا من عناصر الخلود وننظم مدتنا وفق القانون ، لأن القانون والعدل شيء واحد ، وهو العنصر الإلهى الخالد فىنا .

ومن الطبيعي أن يكون إيمان أفلاطون بسيادة القانون مقترناً بإيمانه أن القانون يجب ألا يكون سهل التغيير ، فهو يفكر في قانون أساسي جوهرى يسير وقته الحكم في أعمالهم ويمتاده الناس في حياتهم . هذه نظرية كانت جارية في اليونان وذهب بها أفلاطون إلى مدى أبعد في « القوانين » . صحيح أنه يسلم بأن لأئمة قوانينه هي أشبه بصورة تحتاج إلى لسات بين الحين والحين ، ويقترح ألا يكون حراس القانون خداماً له خصب ، بل من حقهم أن يتناولوه بالإصلاح عندما تنشأ ضرورة لذلك ، وعلى شرط أن يتلق إصلاحهم هذا مع روح القانون .

غير أنه من الواضح أن هذه السلطة لاتدوم إلا خلال السنوات القليلة الأولى بعد تأسيس المستعمرة ، أما بعد هذا الوقت « فمن الواجب ألا يحدث تغيير في القانون » ، إلا إذا دعت الضرورة وعلى شرط أن يوافق على إحداث التغيير كل القضاة وكافة الشعب مع الحصول على موافقة جميع عرافي الآلهة (١) . وتبرز هذه النزعة إلى الإصرار على جمود القانون في نطاق قوانين التعليم بوجه خاص ، كما سنرى ، وكثيراً ما يشير أفلاطون إلى ثبات القانون المسمى كمثل أعلى يجب أن يحتذى .

ومع ذلك فهناك ناحية من نواحي مناقشة أفلاطون للقانون تذهب إلى مدى بعيد في تأكيد صفة الجمود التي ورد ذكرها في كثير من أجزاء المحاور ، وتتجلى هذه الناحية في تأييد أفلاطون لضرورة وجود مقدمات للقانون . فهو يرى أن الشارع

---

(١) ليس واضحاً ما إذا كان أفلاطون يقصد بهذا النص أن يشمل كل القوانين أو يقتصر على القوانين الخاصة بالرقص وتقديم التبايع .

وفي الجزء الثاني عشر من المحاوره التي يبدو أنه تقرر بعد وفاته كما ذكرنا نجد أن المجلس الليلي كان يتألف من أولئك الذين يملكون الإشراف على القوانين . ولكن لا يتضح من هذا أنه كان يملك سلطة مراجعة القوانين ، ولو أن هذا المعنى يبدو مفهوماً من سياق الكلام .

يجب أن يكتب لكل ما يس من قوانين مقدمة يقدم بها للقانون ويرز فيها المبادئ التي تقوم عليها ، مستهدفاً في ذلك أن بحث المواطنين على قبول أوامرها وذلك بإثبات أن القوانين هي النتيجة المنطقية للمبادئ التي يؤمنون بها . ولقد تنوعت الأسباب التي من أجلها كان أفلاطون يوازr المقدمات . ففي المقام الأول يمكن اعتبار المقدمات نتائج لمبدأ ضبط النفس الذي أوحى إلى أفلاطون بما أودعه في محاوره « القوانين » من حجاج . صحيح أن القانون هو المعبر عن القوة العاقلة ، وأنه يجب أن يكون صاحب الأمر الأعلى على أساس أن القوة العاقلة هي القوة ذات السيادة . غير أن القانون إلى جانب ذلك هو الجهاز الذي يحقق فضيلة ضبط النفس الكاملة . وضبط النفس هو الذي يخلق الانسجام بين الشهوة والقوة العاقلة . وعلى هذا فإن الهدف من مقدمة القانون هو تحقيق هذا الانسجام وجعل الشهوة متفقة مع القوة العاقلة عن طريق إضافة مادة الإقناع التي تشتمل عليها المقدمة إلى مادة الأوامر التي يشتمل عليها القانون . وزيادة على ذلك فإن اقتران المقدمة المتعة بالقانون الأمر تمشي مع مخطط الحكم الذي ينادى به أفلاطون بل ويمهد له الطريق ، ولهذا الاقتران ما يقابله من الوجهة السياسية في الدستور المختلط الذي يترج فيه مبدأ الحرية الديمقراطية بالبناء الملكي للنظام . وفي هذه المقدمات التي تفسر وتبرر القوانين التي تقدم لها نستطيع أن نجد شيئاً مقابلاً للوظيفة التي يقوم بها البرلمان والنصائ العامة حالياً في تمكين الوزارة من تفسير وتبرير سياسة أى مخطط تشرى، ولكننا تقترب أكثر من تفكير أفلاطون إذا اعتبرنا هذه المقدمات قطرة يمر عليها من حكم العقل الفلسفي المدرب إلى حكم القانون . وهي تمثل المبادئ التي يسترشدها الحاكم المثالي لو كان غير مقيد بقانون . أما القانون نفسه وداخل حدود سلطته فإن يمثل التطبيق الفصل الذي يقوم به مثل هذا الحاكم . وإذا أخذنا الامتنين معاً فإنهما يكونان أقرب شيء يمكن إلى الملكية الفلسفية . إن أفلاطون لا يؤيد حكم القانون المجرد ، بل يؤيد حكم القانون الذي

يجذب معة سحابة من المجد ويستعيد الثبت الفلسفى الذى انبعث منه . وعن طريق هذه المقدمات يستطيع أفلاطون أن يوفق بين نفسه وبين الدولة ذات القانون . وفى مقدورنا أن تصور أن الدولة ذات القانون ، لو أنها خلت من مقدمات لقوانينها ، كانت تصبح فى نظر أفلاطون دولة جرداء إلى حد لا يحتمل ، وكانت تبدو له فى وضع لا يفضل الوضع الذى كان يبدو فيه القانون القديم متجرداً من نعمة الإيمان فى نظر القديس بولس .

وفكرة المقدمات لا يبرزها أفلاطون فى قطعة واحدة من « القوانين ، بل يذكرها فى سياق المحاوره بأكملها ، بل أن بعض روائع القطع فيها تأخذ أشكال المقدمات . فالقطعة التى يحاول فيها أفلاطون أن يثبت ضرورة القانون هى مقدمة لفرع من فروع القانون الجنائى ، والحلجة السامية التى وردت فى الجزء العاشر وألقى يشرح فيها عقيدة دينية هى مقدمة لقانون الخروج على الدين. وإنك ترى أفلاطون يأخذ بهذا الإجراء بطريقة جدية عملية ، ولقد رأينا أنه اشترك مع الملك ديونيسيوس الأصغر فى دراسة المقدمات ، ومن الواضح أنه كان يأمل من وراء هذا التخير فى شكل التشريع وأسلوبه أن يحدث تغييراً حقيقياً فى الموقف الفعلى للمواطن العادى من القانون . إن تأييده لهذه المقدمات إنما يبين الشعور القوى الذى ينبغى أن يحس به العقل الفلسفى دائماً نحو قيمة معرفة الناس للبرر الذى يستند إليه القانون عندما يتطلب منهم الولاء له وعندما يؤكد ضرورة التزامهم به . مثل هذا العقل قد يقول لنفسه : « لو أن الناس عرفوا السبب والبرر لهذه الأشياء لما كانت طاعتهم مجرد موافقة اضطرارية ، ولو أنهم فهموا معنى الإلتزام لقبولوا التقيد به فى مرح » . ومن الجائز أن يتسرع العقل الفلسفى فى تميم أحكامه ويعتقد أن ما يصدق عليه يصدق على العاديين من الناس . إن أفلاطون يؤمن بقيمة الفلسفة الموجزة ككثير يستحيل الناس ، ولكن هل تصيب الفلسفة الموجزة نجاحاً بينا الفلسفة المستفيضة كثيراً



ما تكون عديعة الجدوى ؟ إن البشرية العادية تفضل العقاب دون موعظة سابقة ، كما أنها لا تتأثر كثيراً بالنطق والحجة كما يعتقد فيلسوف مثل أفلاطون ( أو كما يقرر « مل » في كتابه « مقال عن الحرية » ) . وهناك صعوبة أخرى قد يشهها رجل القانون وهي أن إدخال مقدمات فلسفية قد يسبب خطأ بين الفلسفة الأخلاقية وعلم القانون ، ولقد وقع أفلاطون نفسه في مثل هذا الخلط . ومع ذلك فمن الأمور الجديرة بالذكر أن « بنتام » وهو صاحب العقيلة القانونية والفذة كان من أنصار المقدمات ، وعندما عرض على الولايات المتحدة الأمريكية في سنة ١٨١٧ أن يضع لها لأئحة قانونية عرض أن يضيف إليها « مذكرة تفسيرية مشتقة من نظرية النعمة العامة (١) » ، غير أن الولايات المتحدة لم تره أذناً صاغية ، وظل القانون المصعوب بمقدمات فلسفية حلاً لم يتحقق .

والفكرة العامة عن القانون كما تظهر في محاولة « القوانين » هي فكرة موالية في خطوطها العامة للأفكار السائدة في دول المدن اليونانية ، وعلى هذا الاعتبار يكررها أرسطو . وهي فكرة أوسع مدى من فكرتنا في أنها تجعل من القانون منظماً لكل الحياة الأخلاقية . وإنك ترى أفلاطون لا يكاد يفرق بين الأخلاقيات والقانونيات . وإذا كانت هناك أمور تحاشي القانون أن يتعرض لها ، فهي تلك الأمور الصغيرة التي لا يكون من الحكمة أن يوضع لها تشريع ، نظراً لأن طاعة الناس لها من الأمور التي يستعمل ضمانها . أما اليوم فإنا نأخذ بهذا

---

(١) أنظر طبعة Bowring « مؤلفات بنتام » الفصل ٤ من ٤٩١ - ٤٩٢ . ولقد ورد هذا الكلام في الرسالة الخامسة « من جرى بنتام الإنجليزي إلى مواطن الولايات المتحدة » . وعنوان الرسالة هو « التبرير وتطبيقه على مجموعة القوانين » . والمجلة الرئيسية في هذه الرسالة هي « إن مادة القانون لا يمكن أن تكون على ما هي عليه ولا على ما ينبغي أن تكون عليه إلا إذا صاحبها خلال السياق كله مجموعة من المبررات تلازمها وتؤيدها » .

والحجة كلها جديرة بأن يقرأها من يدرس محاولة « القوانين » .

التفريق ، بحيث يقتصر القانون في العالم الحديث على مهمة وضع مخطط للحقوق والواجبات يسير العمل الأخلاقي داخل نطاقه من تلقاء نفسه (١) وكما أن فكرة أفلاطون عن القانون أوسع من فكرتنا فهي من بعض النواحي أكثر سمواً ، فهي لا تتطلب أن يستند تنفيذ القانون إلى العقاب وإلى قوة ذراع صاحب الأمر غصب بل أن يستند إلى التعليم وإلى استهواء العقل للعقل . . والقانون في نظر أفلاطون وأرسطو ليس مجرد قوة تفرض على الفرد من الخارج ، بل هو شيء أكثر من هذا هو روح يجب أن يدرّب الفرد على استيعابها في أعماق كيانه ، وهذا هو معنى التعليم . إن التعليم هو اجتذاب الشباب نحو هذا التفكير السليم الذي يثبت القانون دعائمه ، وتدريبهم على هذا التفكير . إنه الشيء الذي يعلو صدور الناس حباً للمواطنة الكاملة وشفافاً بها . إن غرس العادات الصالحة التي تعود الشباب تعويداً صحيحاً على ميول الصبا - من لذة وصداقة وكرهية وألم - هو الذي يهيء عقولهم لسماع موسيقى التفكير السليم .

إن التعود والتفكير هما اللذان يدفعان الشباب إلى حب ما ينبغي عليهم حبه وإلى كره ما يجب عليهم كرهه . هذه هي نظرية التعود يسلها أرسطو في كتاب « الأخلاق » ، وهي أيضاً أساس نظام التعليم الذي يشيده أفلاطون في « القوانين » . لقد أعطت « القوانين » للعالم شيئاً كما أنها أثرت في أجيال المستقبل تأثيرين . وأحد هذين الشئين هو لائحة القانون ، أما أثر هذا القانون فقد تغلغل إلى أعماق قانون العالم الهليني ، ووصل عن طريقه إلى قانون روما . والشيء الآخر الذي أعطته محاوره « القوانين » للعالم فهو منهج التعليم . ولم يكن هذا المنهج من طراز المنهج الجامعي

---

(١) كانت لدى « بنفام » فكرة وضع لائحة أخلاقية مختلفة عن اللائحة القانونية ولكنها تكملها . ولقد أطلق على دراسة مثل هذه اللائحة اسم الديونتولوجية Deontology فان كتاب « الفلسفة السياسية الإنجليزية » تأليف جراهام صفحة ٢٠٧ وما يليها .

الذى ذكره أفلاطون في « الجمهورية » ، بل هو منهج المدارس الثانوية . ولم يكن تأثير هذا المنهج أقصر مدى من تأثير لائحة القوانين .

### الدروس المستفادة من التاريخ

قبل أن يبدأ أفلاطون في إقامة دولة على أساس هذه المبادئ ، نراه يعود إلى الماضى ، وفى الكتاب الثالث من « القوانين » يستعرض الدروس المستفادة من التاريخ . وهذا الرجوع إلى التاريخ ، وهو الذى يتباين مع الأسلوب المنطقي الذى أقام عليه « الجمهورية » ، يدل على أن « القوانين » طامحاً أكثر واقعية . وفى الوقت عينه يجب علينا أن نعترف بأن استخدام أفلاطون للتاريخ هو من النوع الأفلاطونى ، إذ يستحيل علينا أن نمر في تاريخ اليونان الفعلى على أى شيء يتفق مع كثير مما يرويه أفلاطون عن الماضى . وهو يستخدم التاريخ كما يستخدم الأساطير لىكسب عزز به حجته ، وإذا وجد أن التاريخ لا يعده بالحجة فإنه يفسره بطريقة تزوده بها ، وغير الحقائق أو يضيف إليها (١) حسبما يريد . غير أن التباين بين « الجمهورية » و « القوانين » هو تباين ظاهرى أكثر منه حقيقى ، وأساس « القوانين » هو الفلسفة الأفلاطونية حتى إذا تنكرت في صورة تاريخ أفلاطونى .

والصورة التى يرسمها أفلاطون للتاريخ يبدأ بمصر « الطوفان » ، وتتناول دورة الشؤون البشرية التى يعيش فيها الناس فى الوقت الحاضر (٢) . ويقول أفلاطون

---

(١) لم يكن أفلاطون الشخص الوحيد الذى استخدم التاريخ كما بهوى ، بل إن خطباء أتنا كانوا لا يكتفون كثيراً بالحقائق التاريخية عندما كانوا يستمعون بالتاريخ . ويجب أن نذكر أن مادة التاريخ لم تكن موضع دراسة فى التعليم اليونانى ، وأن تاريخ اليونان قبل القرن الخامس كان يستند على الرواية التى تتألف من أساطير وقصص .

(٢) كذلك يشير أفلاطون فى محاورتى « كرينياس » و « تيموس » إلى الطوفان ، ( وهو تراث يونانى وعبرى أو بابل ) . ويحدث فى محاورته « رجل السياسة » عن الدورات ولو أنه يفسرها تفسيراً مختلفاً .

يقول الأستاذ كامبل Campbell : « إن فكرة الماضى غير المحدود ودورات الزمن العظيمى وهى التى كانت مسيطرة على خيال أفلاطون ، كانت فكرة يشارك فيها الفيلسوفون ، وإن لم يكن قد استمدتها منهم » .

إن القلائل الذين نجوا من الهلاك عاشوا فوق قمم الربى التى يلجأ إليها الرجل البدائي بطبيعته طلباً للأمان. ولقد استوطنوا دولة من الراعى تشبه كثيراً مدينة الخنازير التى ورد ذكرها فى « الجمهورية » ، وكانوا فى جهل عن كثير من خير الحياة المتحضرة ، ولكهم أيضاً كانوا يجهلون الكثير من شرها . ومع أنهم كانوا قوماً غير كاملين ، إلا أنهم مع ذلك كانوا سعداء فى بساطة قلوبهم وفى بدم عن الفقر والثراء على السواء . ويدو فى هذه الصورة التى رسمها أفلاطون أن حلم « حالة الطبيعة » النهائية وحقائق الحياة المتحضرة السياسية تتنازع على الغلبة والسيطرة ، كما يبدو أفلاطون متردداً فى المفاضلة بين الحالىين . ولكنه يقرر أن الناس لم يكونوا راضين عن حياتهم فى جنة الربى ، فنزلوا إلى السهول الممتدة أسفل السفوح وتحولوا من الرعى إلى الزراعة . ولقد كانوا فوق القمم يعيشون فى أسرات تخضع لنفوذ شيخ القبيلة ، ولكن المجتمع الأضيق الذى أوجدته الحياة الزراعية جعل هذه الأسرات تصل بعضها بعضاً ، فافضح لها أن عادات هذه الأسرة تختلف عن عادات تلك ، ولهذا عيت شارعاً يختار أفضل العادات ، وشكل رؤساء الأسرات من أنفسهم حكومة تتولى المحافظة على هذا الاختيار . ولا شك أن أفلاطون قد أصاب حقيقة تاريخية سليمة من حيث تأكيده لوجود الأسرة القبيلة التى تخضع لحكم شيخ القبيلة ، ومن حيث اعتقاده بأن القانون هو عادات مقتنة . ثم تلى ذلك عصر جديد عندما شيدت مدينة تروادة فى سهل بعيد عن التلال . وتعرض أفلاطون لقصة تروادة يجرى معه قصة حصارها ، كما يجرى بعد هذا الحصار ذكر بطولة اليونان ، وهذا بدوره ينتهى إلى الرحلة الرابعة والأخيرة وهى عصر الممالك الدورية الثلاث Dorian Kingdoms ، وهى إسبرطة وأرجوس ومسينا . ثم يناقش أفلاطون وضع هذه الممالك الثلاث مناقشة تاريخية ، ويحاول أن يقرر « أى الأوضاع هى الأوضاع الحسنة وأما هى السيئة ، وأى القوانين هى السبيل إلى خلاص اللدن وأما يدفها إلى الهلاك ، وأى التغيرات يمكن أن تجلب السعادة إلى الدولة » . وهكذا يحاول

أفلاطون أن يستمد من دراسة التاريخ الباكر لدول يلوينزيا ما يبرر به نظريته عن سيادة القانون وعن الدستور المختلط .

وفي كل من هذه الملوك الثلاث حلف للملك والشعب ميثاقاً وفق القوانين العامة التي تنظم وضع الملك والرعايا على السواء ، فأقسم للملك ألا يستبد بالحكم كما أقسم الشعب ألا يقلب نظام الحكم الملكي مادام الملك لا يبحث بقسمه (١) . وكذلك كان ملوك وشعوب هذه الدول الثلاث متحدّين مع بعضهم بعضاً في تحالف وتقاوم محمدين . فعلى كل ملك منهم أن يساعد زميله وشعبهما إذا وقع عليهم حيف ، وعلى كل شعب

---

(١) في هذا يعتبر أفلاطون سابقاً لنظرية العقد الاجتماعي ، أو بعبارة أدق ، نظرية العقد الحكومي . والعقد الاجتماعي ، إذا أردنا الدقة في وصفه ، هو عقد بين الفرد والمجموعة ، بقصد تكوين دولة بمعنى مجتم سياسي . والعقد الحكومي هو عقد بين ملك أو صاحب سلطان مع هذا المجتمع ، لتكوين دولة بمعنى حكومي . والنوع الأخير هو الذي يكتب عنه أفلاطون . ولتوضيح ما يقوله أفلاطون في هذا الشأن ، نقبس كلمات تصور أن باروات « أراجون » نقلوا بها عند توزيع ملكهم . قالوا :

« نحن البارونات ، وليس قينا من يقل عنكم مقاماً ، قد اخترناك ملكاً علينا وسيداً ، على أن تراعى قواعداً وامتيازاتنا ، فإن لم تفعل ، عدلنا عن اختيارنا » .

ولم يختلف الوضع في أراجون عن الوضع في حالة توزيع كل ملوك الصور الوسطى ، فقد كان القسم متبادلاً ، إذ يحلف الملك بحسن التوزيع ويحلف الخاضعون له بحسن الولاء . وهنا التبادل للقسم كان أحده أسس نظرية التعاقد بين الملك والشعب .

وقد سبق أن لاحظنا أن أفلاطون في محاوره « كريتو » يتحدث عن عقد بين كل مواطن وبين قوانين مدينته ، وأنه في محاوره « بروتاجوراس » يتحدث ، أو يجعل بروتاجوراس يتحدث عن شيء يشبه العقد الاجتماعي بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة . ولقد ورد وصف في محاوره « كريتياس » تضمنته قطعة من أروع قطع هذه المحاور الرومانتيكية ، تصف التحالف بين الملوك المشر لدولة « أتلانتيس » ، وهو وصف لا يختلف عما تضمنته محاوره القوانين من وصف للتحالف بين الثلاثة الملوك الدوريين . غير أن الوصف الذي جاء في محاوره « كريتياس » لم يذكر شيئاً عن اشتراك الشعب . فالملوك المشر يلتزمون بكتابات الإله يوزيدون Poseidon ، ولا يلتزمون بأى اتفاق مع شعوبهم . ومع أنهم يقررون وجوب مساعدة بعضهم بعضاً إذا أصبح سلطان أى منهم موضع تهديد ، إلا أنه لم يذكر شيء عن وجوب مساعدة الشعوب لبعضها البعض إذا أصبحت حرّيتها موضع التهديد .

أن يساعد الشعبين الآخرين وملكهما إذا حاق بهم ظلم . وعلى هذا كانت كل من الدول الثلاث دولة مختلطة : ففي كل منها كانت السلطة الملكية مرتبطة بحق الشعب ، وفي كل منها كانت مساعدة الدولتين الثابنتين تكفل استقرار هذا النظام . ثم إن كل واحدة من هذه الدول منعت الشارع الذى اختارته حرية العمل . ومن الأمور التى سهلت مهمة هؤلاء الشارعين أن الشعوب الثلاثة وملوكها كانت حديثة العهد بأوطانها الجديدة ولم يكن هناك مصالح مكتسبة أو تحيزات مورثة من شأنها أن تقيم العراقيل فى طريق الشارعين . ولكن رغم هذا القسم وهذا التحالف ، ورغم حرية الشارعين فى العمل فإن دولتين من هذه الدول الثلاث كان الفضل نصيب شارعيها ، وكذلك أثبت التحالف أنه غير جدير باسمه ، وكان سبب انهياره أن السلطة الملكية لم تكن ذات طابع مختلط ، إذ رغم أنها كانت مقيدة بقسم ، إلا أنها لم تكن خاضعة لرقابة أية سلطة أخرى ، كما أنها لم تجد أية سلطة أخرى توازنها ، الأمر الذى جعل كل واحد من الملوك توافاً إلى العمل بمفرده وغير مبال إلى التعاون مع الملكين الآخرين . ولقد أثبت ملكا أرجوس وميسينا أنهما غير مخلصين لحليفهما أولشبيهما أو للقسم الذى أقسماه ، فاعتديا على حقوق الشعوب وحنثا بالقسم وانتهاكا القوانين . والخطأ فى هذا هو خطأ الشارعين لأنهم وضعوا من القوانين ما يخدم الحرب مستهدفين فضيلة الشجاعة وحدها ، ولم يضعوا قوانين تخدم السلام وتهدف إلى فضيلة ضبط النفس ، سيده الفضائل . وبما أن ملك أرجوس وملك ميسينا كانا يفتقران إلى ضبط النفس ، فإنهما كانا يفتقران أيضاً إلى الحكمة التى لا يمكن أن يكون لها وجود دون ضبط النفس . وبما أنهما لم يمتلكا فضيلة الحكمة فقد هما الدولتين اللتين كانتا فى رعايتهما . وهذا خطأ آخر ارتكبه الشارع لأنه وضع السلطة كلها فى قبضة رجل واحد . وإذا لم يراع فى الأمور وسطها — فتزود السفينة بأكثر مما يازمها من أشعرة ويعطى الجسم من الغذاء أكثر مما يحتاج ، ويمنح

العقل من السلطة أكثر مما يطيق ، فإن النهاية هي الهلاك . هكذا يقول أفلاطون .  
ولقد نجت دولة إسبرطة بينما هلكت أرجوس وميسنا لأنها عملت وفق قاعدة الوسط ،  
فرغم أن قوانينها لم تخل من العيوب شأنها في ذلك شأن الدولتين الأخرتين ، إلا أن  
الملكية فيها لم تكن مطلقة السلطة أبداً . فلقد كانت مقيدة منذ البدء بوجود ملكية  
ثنائية ، كما وازنها بمرور الوقت قيام سلطات تعمل إلى جانب سلطة الملك ، وهي  
مجلس الشيوخ وهيئة القضاة . وهكذا ترى أن الدرس القدي استوحاه أفلاطون  
من التاريخ ، مادام في مقدور التاريخ أن يكون معلماً ، هو أن الدستور المختلط  
الذي يوازن السلطة قد يصيب نجاحاً ، أما الدستور غير المختلط فإن مصيره الفشل .  
هذه هي العبرة التي تؤخذ من مصائر الدول السورية الثلاث ، ولقد كانت إسبرطة  
هي الدولة التي يجب على الشارع أن يفسح على منوالها إذا أراد أن تنعم دولته  
بالاستقرار .

غير أن هناك دولاً أخرى غير الدول اليابونيزية يصح أن تتناولها ، وتاريخاً  
أقرب إلينا من تاريخ الهجرة « الدورية » وما تلاه مجرد بنا أن ندرسه . هناك  
فارس التي تمثل الملكية المطلقة وأتينا التي تعتبر نموذجاً للحكم الذاتي الشعبي . هذان  
هما النوعان الأساسيان والشكلان اللذان أنجبا كل أنواع الدول الأخرى ، غير أن أية  
دولة منهما لا تعتبر كاملة إلا إذا اختلطت بالأخرى .

فالملكية البحتة غير المختلطة التي أثبت تاريخ اليونان القديم عدم صلاحيتها ،  
كانت موضع إداة أفلاطون أيضاً نتيجة للدرس الذي استوعبه من دولة فارس  
المعاصرة . صحيح أنه جاء وقت في تاريخ دولة الفرس اقترنت فيه حرية الشعب  
بحكمة الملك ، وكان ذلك في عهد الملك كيرش وللملك دارا حين كان الملك من  
الحكمة بحيث يستشير أي فرد من أفراد الرعية في مقدوره أن يعطيه مشورة سديدة .  
غير أن الحكمة ، وهي الصفة التي يدعيها الملك لنفسه ، لم تلق من سلوك ملوك الفرس

ما يبررها طويلا . ذلك أن الملوك الذين خلفوا مؤسس الحكم الملكي الفارسي ، وقد نشأوا في أحضان العرش ولم يتعلموا ضبط النفس ، فإتهم لم يتصفوا بالحكمة ، لأنهم كانوا مفتقرين إلى الفضيلة التي تعتبر مفتاح الحكمة . وبما أنهم لم يكونوا حكماء فإتهم لم يمارسوا الحكم لمصلحة رعاياهم بل لإشباع رغبتهم الخاصة ، وهذا الطراز من الحكم حرم دولتهم من الحرية كما حرّمها من رباط الوحدة — وبما أن دولة فارس أصبحت مفتقرة إلى حكمة الحكام وحرية الرعايا ووحدة البلاد فإنها بذلك أصبحت محرومة من ثلاثة الأشياء التي تصنع دولة صحيحة . وبما أن ملوكها كانوا مفتقرين إلى ضبط النفس فإتهم بذلك حرّموا من الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكسب الإنسان حق السلطة السياسية . غير أن الديموقراطية البحتة غير المختلطة لا تقل إدانتها عن إدانة الملكية المطلقة كما يثبت ذلك تفسير أفلاطون لتاريخ أثينا . صحيح أن أثينا أيضاً جاء عليها زمن كان فيه العنصر المسيطر على الحكم مختلطاً بعناصر من طراز آخر ، وكانت حرية الشعب متفقة مع احترامهم وطاعتهم للقانون ومع نظام مدرج من الطبقات الاجتماعية يقوم على أساس الملكية الخاصة . تلك كانت أيام الدستور القديم الذي قامت في ظله أثينا — حين دق ناقوس الخطر — قومة رجل واحد لتواجه قوة فارس ، وتمكنت من القضاء عليها . ولكن هنا أيضاً بدأ الفساد يذب في جسم الدولة وفقدت الديموقراطية الأثينية كما فقدت الملكية الفارسية فضيلة ضبط النفس والمهبات التي لا تستطيع فضيلة أخرى أن تمنحها ، فأصبح الفن لا يخضع لقانون وأدّخل الشعراء في فهم مستحدثات مبتذلة تتحدى قواعد مدعي أن الحكم الصحيح للفن هو ما يمنحه من لذة ، وسرعان ما حذق الناس الدرس الذي تعلموه (١)

(١) يقرر أفلاطون أن « يوريديس » لا سقراط هو الذي قضى على الديموقراطية الأثينية . وتأكيده أن فساد الفن هو سبب التدهور السياسي إنما يعود إلى فكرته عن التعليم . فالتعليم هو تمويد الناس على روح القوانين ، وبه يصبح المواطنون مطيعين للقانون وتمتّع الدول بالاستقرار . ووسيلة التعليم الكبرى هي الموسيقى بكامل معناها بحيث تشمل الشعر والفن ، فإذا تمتّع الموسيقى مع قواعد ثابتة ، وتمتّع هذه القواعد مع روح القوانين استطاع التعليم أن يؤدّي رسالته . أما إذا طغت الإباحية على الموسيقى ، فإن عمل التعليم يتوقف ، وينهار الأساس الروحي للقانون .



مؤكدين أن الحكم الصحيح للفن هو اللذة التي « ينالونها (١) » هم منه فبدأوا ينصبون أنفسهم حكماً على الموسيقى والتشيلة ، ونبذوا فكرة أن للفن قواعد وأصول وأقلاموا حكماً مسرحياً صاخباً أصبحت قاعدته الوحيدة هي رضاهم أو سخطهم (٢) . ولقد ترتب على ذلك أن أصبح الطريق ممهداً إلى نبذ أوامر السلطة السياسية وقوانين الحياة الاجتماعية ، وإلى إقامة ديموقراطية متطرفة تصبح فيها رغبة الشعب هي القانون الوحيد للصواب والخطأ ، وبهذا زالت سيادة القانون واحتلت مكانها سيادة الذات الشخصية . وزوال سيادة القانون سرعان ما نبذ الناس كل احترام للمهود والالتزامات الجدية ، بل وكل إيمان بالله . وهب الناس في ثورة على العزة الإلهية كما فعل الغالطة الذين تحدث عنهم أساطير اليونان (٣) .

(١) يقول أفلاطون « إنني اتفق مع الأكثرية على أن مقياس الحكم على الموسيقى يجب أن يكون ما تمنحه من لذة ، غير أن اللذة هنا ليست لذة أي إنسان وكل إنسان . لأن أروع موسيقى هي تلك التي تطرب لها نخبة الناس وأكثرهم علماً » .

(٢) قيل إن جمهور المستمعين الأتانيين « كان محقق الإنصات شديد التعبير عن مشاعره » . غير أن عملية الحكم على التشكيلات المتنافسة ومنح الجوائز للتشكيلات الفائزة كانت في يد عشرة حكماء يختارون بالقرعة من بين قائمة أشخاص يضعها مجلس ( الكورس ) الذي يعد التشكيلات بفرق المنشدين . غير أن هؤلاء الحكماء ، كما يقول أفلاطون ، قد يحول تهريج الشعب وسخفه دون وصولهم إلى قرار يوفق مع توجيهات المستمعين .

ونقد أفلاطون لحكم الجماهير قد لقي اعتراضاً من أرسطو في كتاب « السياسة » حيث يقول :

« الأكثرية أصدق حكماً من ( الأقلية ) على المقطوعات الموسيقية وقصائد الشعر ، فبعضهم يرى جانباً ، والبعض يرى جانباً آخر ، أما الكل فإيهم برون كل الجوانب » . وبينما يدين أفلاطون هذه السيطرة المسرحية وما ينشأ عنها من شعبية نجد أرسطو يحاول العثور على عنصر الحقيقة في كل .

(٣) يسلّم أفلاطون في محاوره « القوانين » بما لم يسلّم به في محاوره « الجمهورية » ، وهو أن مبدأ الحرية الذي ترتكز عليه الديموقراطية هو مبدأ يجب أن يكون له مكان في دستور الدولة .

غير أن الصورة التي يرسمها للديموقراطية المتطرفة في هذه القطعة ما زالت صورة منفرجة كذلك التي رسمها في الكتاب الثامن من ( الجمهورية ) .

ورغم هذه الاتهامات الخطيرة فإن أفلاطون يسلّم بأن الملكية والديموقراطية معاً في كل منهما على حدة من عيوب ، فإن لكل منهما خصائص تقترب ببعضها . فالديموقراطية تصبحها نعمة الحرية كما تلازمها لعنة الجهل الذي يدعى للعرفه ، ولللكية قد تنزع إلى تعظيم الحرية ، ولكنها تبشر بسيادة الحكمة وإن لم يكن هذا هو الذي يحدث دائماً من الناحية العملية . فإذا جمعت بين خصائص الاثنين ، أى إذا حققت الحكمة فى الحاكم وضمنت الحرية للمحكوم ، فإنك سوف تحصل على الإخاء نتيجة لذلك .

والحكمة والحرية والإخاء هى الصفات التى يجب أن تنشدها الدولة ، فإذا أمكن تحقيقها فى نظام من الحكم يجمع بين الملكية ، والديموقراطية ، فإن الدولة التى من هذا الطراز هى التى يجب أن نسمى إليها . وهكذا ترى أفلاطون ، بدلاً من تحويل الملوك إلى فلاسفة وإغفال الشعوب أو إهمالها ، يحاول كما حاول الساسة العمليون فى أوقات كثيرة أن يوفق بين قضية الملكية وقضية الحكم الشعبى .

ومن السهل علينا أن نقترح فى ضوء تجربتنا الخاصة أن أسهل سبيل للوصول إلى هذا التوفيق هو الملكية الدستورية التى يقيد بها مجلس من النواب . غير أن أفلاطون ، مع قدرته على أن يكون سباقاً إلى المبادئ ، إلا أنه لم يكن فى وضع يمكنه من أن يكون سباقاً إلى تنفيذ مبادئ الدستور الإنجليزى ، فلم تتوافر له الفكرة الحديثة التى ورثناها عن عصر الإقطاع وهى فكرة الملك الذى يقطع بولاء رعاياه دون أن يمارس الحكم الفعلى ، ولا فكرة أن أفضل ضمان لحقوق الشعب عن طريق غير مباشر هو التمثيل النيابى .

ولهذا فإن الحل الذى يقترحه هو شىء يشبه الأليجارية المعتدلة التى تخفف فيها السلطة لللكية بتقسيمها بين عدد من القضاة ، واتى لاتعنى فيها الديموقراطية إلا أن يكون انتخاب هؤلاء القضاة من حق جمعية أولية .

ومع ذلك فإن اعتراف أفلاطون بمبدأ الحرية وإن كان ذلك بصورة محدودة ،  
وتسليمه بأن موافقة الشعب إلى جانب توافر المعرفة في الحاكم هما أساس الحكم ،  
كل هذا يعتبر مرحلة جديدة في تطور فكره . إن أفلاطون لم يعد من أنصار  
الحكم المطلق كما كان حاله عندما كتب « الجمهورية » ، كما أنه غير وجهة النظر  
التي كان يستقها عندما كتب « رجل السياسة » . ففي « الجمهورية » لم يتعرض  
لدراسة مبدأ موافقة الشعب ، بل إنه لم يذكر شيئاً عنه ، وفي « رجل السياسة »  
كان مصرراً على أن الحاجة إلى موافقة الشعب ، شأنها شأن سيادة القانون ، هي  
عائق لا لزوم له يعترض حرية رجل السياسة . أما في محاوره « القوانين » فإنه  
لا يهتم كثيراً بحرية الحاكم في العمل ، ويوجه عناية أكبر إلى حرية الرعية  
في حياتها . وكما أن أخذه بمبدأ سيادة القانون يعتبر ولاء منه لمبدأ موافقة الشعب  
الذي يمثل في صورة القدمات للفتنة التي تسبق القوانين ، كذلك يعتبر تسليمه  
للدستور المختلط إقراراً منه بأن هذا المبدأ هو أساس الحكم ، لأنه النتيجة المنطقية  
لفضيلة ضبط النفس أو لانسجام القوة العاقلة مع الشهوة ، وهي الفضيلة التي تركز  
عليها محاوره « القوانين » ، تماماً كما أن الحكم المطلق هو النتيجة المنطقية لفضيلة  
المعالة أو التفريق بين الملوك المختلفة وما يتبعه من تخصص وظيفي ، وهي الفضيلة  
التي تركز عليها محاوره « الجمهورية » . وقد يظل أفلاطون متمسكاً بالحكم المطلق  
ومؤمناً بسيادة العقل العر الأصيل ، ولكنه يعترف « بأن مثل هذا العقل لا وجود له  
في أي مكان ، أو قل إنه من الأشياء النادرة » . ومع أنه لا يزال متعلقاً بخيط من  
الأمل في حاكم مستبد شاب ، إلا أنه يصرح في وضوح أن مثل هذا الحاكم الشاب  
يجب أن يلازمه أحد الشارعين ، وأن هذا الوضع يجب ألا يتعدى المرحلة الأولى  
من قيام الدولة . وبعد أن كان يقرر في محاوره « رجل السياسة » أن توافر  
الحكمة لاموافقة الشعب هو المحك الوحيد للدولة الصحيحة ، نراه الآن يقرر أن محك

الدمستور هو أن يكون الحكم اختيارياً وأن تكون الرعية راضية عن الحكم . وما يدل على التنير في تفكيره أنه غير في استخدامه للتشبيه الذى يشبه فيه الحاكم بالطبيب . ففي محاوره « رجل السياسة » كان يقول إن الطبيب ليس في حاجة إلى موافقة مريضه ، فلماذا يحتاج رجل السياسة إلى موافقة رعيته ؟ غير أنه في إحدى قطع « القوانين » يقول إن طبيب الصيد دون غيره هو الذى يصدر أوامره كما يفعل الطاغية ، أما الطبيب الذى يعالج الأحرار فإنه يتصل بمريضه ، ويتولى نصحه وإرشاده على قدر ما يستطيع ، ثم يصف له الدواء بعد أن يقنعه بفائدته وضرورته . فإذا كان أفلاطون لا يزال طبيباً للدول فإنه قد أصبح طبيباً عاقلاً للأسرة بدلا من أن يكون طبيباً استشارياً جاف الطبع . لقد أصبح أعمق معرفة بالطبيعة البشرية ، والدروس التى يقرر فى الكتاب الثالث من « القوانين » أنه استمدّها من التاريخ هى فى واقع الأمر دروس استمدّها من تاريخ حياته الخاصة . لقد عرف من تجربته الخاصة أن المريض إذا اقتنع بقيمة العلاج ، فإن احتمال نجاح العلاج يكون أكبر . وعندما ناقش موقفه فى محاوره « القوانين » من الملكية الخاصة وحياة الأسرة ، سوف نرى أنه يعلم بأن الملكية والأسرة الخاصة هما القاعدتين الطبيعيتين للبشرية كلها .

## الفصل الرابع عشر

القوانين ونظام العلاقات الاجتماعية



## الجغرافيا والسكان

يحاول أفلاطون أن يرسم خطوط الدولة ذات القانون ودستورها المختلط عن طريق إقامة مستعمرة خيالية . فهو يتخيل أن الدولة الكريكية التي تشغل الجزء الأكبر من جزيرة كريت ، والتي أقيم فيها مشهد المحاورة ، كانت على وشك تأسيس مستعمرة ، فكونت لجنة من عشرة أشخاص للإشراف على عملية التأسيس ، كان من بين أعضائها رجل كريتي اسمه ( كليتياس ) اختاره أفلاطون ليكون أحد أشخاص المحاورة . وكان من سلطة اللجنة أن تسن قوانين للمستعمرة ، ولهذا نرى ( كليتياس ) الكريتي في المحاورة يرجو الأثيني العريب أن يضع تحت نظر اللجنة مشروعاً يتضمن دستوراً ولأمانة قوانين<sup>(١)</sup> . والوضع الذي يتخيله أفلاطون هنا كثيراً ما حدث في واقع الحياة اليونانية ، وهو يوضح أن الاستعمار كان دافعا للتفكير

---

(١) في واقع الأمر لا تشتمل « القوانين » على خطة ومواصفات فعلية للمستعمرة ، بل ترسم صورة عامة يمكن تعديلها واتخاذها أساساً عندما يتم تأسيس المستعمرة فعلاً . ويتضح هنا من قول أفلاطون :

« عندما نرى الأقليم وما يحيط به سوف نقرر حجم البلد وعدد سكانه على الطبيعة وبشكل منتظم . أما الآن فإن النقاش سيدور حول ( مقترحات ) للتفريع نضعها تحت نظر اللجنة لكي تحصل على صورة وإطار » .

غير أن أفلاطون لا يمسك كثيراً بهذا التفريق ، والكثير من عاورة « القوانين » لا يحتر صورة عامة بل يتخذ في واقع الأمر شكل خطة ومواصفات نهائية .

وهذا يثير صعوبات في تفسير المحاورة تعرض لها التقاد الألمان ( انظر تطبيق الأستاذ ريتز Ritzler على « القوانين » ص ١٤٠ - ١٤٧ ) . ويبدو أن أبسط التفسيرات هو أن أفلاطون يأخذ بهذا الرأي مرة وبالرأي الآخر مرة أخرى . ( وهو أمر طبيعي وإن لم يكن منطقياً ) .

السياسي ، وبين الدور الذي يمكن أن يقوم به مثل هذا التفكير في إقامة دول جديدة . ويميل المستعمرون في العصور الحديثة إلى أن يتقنوا معهم النظم والقوانين المعمول بها في الدولة الأم التي جاءوا منها ، كما يميلون إلى التعلق بها (١) . أما المستعمرات اليونانية فإنها كقواعد عامة كانت تبدأ حياة جديدة مستقلة من صنفها . فكان سكانها في بعض الأحيان ، إن لم يكن في كل الأحيان ، يجيئون من جهات مختلفة ومن أجناس مختلفة ، وكانوا في أوطانهم الأصلية قد تعودوا على قوانين ونظم مختلفة . ولهذا كان من الطبيعي أن يبدأوا حياتهم الجديدة بالعمل على إيجاد لائحة قانون جديدة وشكل جديد من الدستور يستطيعون في ظلها أن يوفقوا بين ما يوجد بينهم من فروق (٢) . وفي رأى أفلاطون أن هناك بعض اللزاي في كون المستعمرين ينتمون إلى جنس واحد ، وذلك لأنهم من البداية يشتركون في الجنس واللغة

---

(١) ومع ذلك فإن المستعمرات في العصور الحديثة قد أتاحت مجالاً للتجارب الدستورية والمحاولات تحقيق مثل أعلى فلاسائير الأساسية لولاية كارولينا كانت من عمل الفيلسوف « لوك » (ولو أن المستعمرين لم يسنوها ، كما أنها لم تكتسب قوة قانونية في المستعمرات) . ولقد كان في مخطط هذه الدساتير وفي تفاصيلها اتجاه أفلاطوني . وفي هذا يقول « لاجرتون Egerton » في مؤلفه « نشأة المستعمرات الإنجليزية ونموها » ص ٧٨ .

« منأى من نكاثر القوانين يجب أن تلتى جميع القوانين بمرور فترة معينة من الوقت هي مائة سنة . وكذلك يحرم بناتاً أى شكل من أشكال التطبيق على الدستور الأساسى أو أى تغيير به » .

(٢) مثل ذلك أت أننا أسست في « نيوراي » سنة ١٨٤٣ — ١٨٤٤ مستعمرة شهيرة كانت محلية الأصل ، وكان ( بروتاجوراس ) هو واضع قوانينها كما أن ( هيوداموس ) التي أورد أرسطو ذكره في الكتاب الثانى من « السياسة » هو الذى وضع تصميم مبانيها . كذلك كان ( لاسيدوكليس ) أحد أعضائها القضاة ، وعاش فيها أيضاً المؤرخ هيودوت . وهكذا كانت ( نيوراي ) مكاناً عظيماً لالتقاء الكثيرين ، وكان مستعمروها خيطاً من الناس . ومع أنها كانت أجنبية الأصل إلا أنها اشتغلت من البداية على عنصر دورى Dorian Element أصبحت له السيطرة في نهاية الأمر .



والقانون والدين . غير أنهم من الناحية الأخرى ، نظراً لما يوجد بينهم من وحدة ، فإنهم ينزعون إلى التمسك الأعمى بقوانين موطنهم الأصلي ونظمه . أما المستعمرون التتمون إلى أجناس مختلفة فإنهم بالرغم من صعوبة اتلافهم يستطيعون في سهولة أكثر أن يقبلوا نظاماً وقوانين جديدة . ولهذا رأى أفلاطون أن يستقدم المستعمرين إلى مستعمرته الحالية لا من كل أنحاء جزيرة كريت فحسب ، بل من كل بلاد يلبونيزيا ، ورأى أن يكون للجنة الإشراف على تأسيس المستعمرة سلطة وضع قوانين لا من طراز القوانين الكريتية فقط بل من أى طراز أجنبي يرويه أفضل (١) . وهكذا تكون المستعمرة الجديدة أشبه ببحيرة واحدة تصب فيها جداول مائية نابعة من مصادر مختلفة ، ويكون في مقدور واضع القوانين أن يتطلب أن تكون الجداول كلها تقيء المياه وأن يكون كل المستعمرين من مادة صالحة .

وعلى اعتبار أن الشارع أو واضع القوانين ، وهو مؤسس المستعمرة ، يبدأ عمله وأمامه صحيفة بيضاء ، فإنه لا يجد نفسه مرغماً على القيام بتطهير مبدئى لدولته ، أو في حاجة إلى الحكم بالموت أو بالنفي على العناصر التي لا يستطيع إدماجها في نسيج الدولة (٢) ، بل إنه سيجد نفسه في ذلك الوضع السعيد الذي كانت فيه الدول الدورية في بداية تاريخها ، غير مقيد بمصالح مكتسبة أو تحيزات مورثة ، بل إنه سيكون أوسع حالاً لأنه يستطيع اختيار موقع مستعمرته وتحديد الشروط الجغرافية التي تبدأ فيها حياة دولته . ولم ينب عن ذهن أفلاطون ما نسميه تأثيرات المناخ على

---

(١) أفلاطون هنا يطلق يده مقدماً في صياغة القانون اليوناني بوجه عام .

(٢) كلام أفلاطون هنا ، في إشارته إلى النسيج ، وفي إقتراحه التطهير المبدئى ، يشبه ما سبق أن ذكره في محاوره « رجل السياسة » . ويضيف أفلاطون أن المستعمرة نفسها يمكن اعتبارها من وجهة نظر المدينة الأم بمثابة وسيلة من وسائل التطهير ، إذ يمكن أن تكون مكاناً ينفي إليه أعضاء الطبقة المتعطلة التي تهدد الدستور والملكية .

الطابع القومى ، فالتربة والجلو يؤثران فى عقلية الشعب وطباعه ، فهو أمر يجب على الشارع أن يكون بصيراً بها عندما يتولى صياغة قوانينه (١) .

والشرط الجغرافى الوحيد الذى يصر عليه أفلاطون هو ألا يكون موقع المستعمرة متاحاً للبحر ( وهذا رأى ينتقده أرسطو من ناحية ويتبعه من ناحية أخرى ) . وهنا يناقض أفلاطون ما كان عليه الوضع العام فى اليونان ، وهو يفعل ذلك عمداً . ذلك أن اليونانيين كانوا شعباً جواباً للبصار يعتبر المسالك المائية طريقة الرئيسى ، وكانت أكثر مستعمراته قائمة على الشواطئ البحرية . أما أفلاطون فقد رأى أن يقيم مستعمرته فى داخل البر ، وأن يقيها بعزل عن البحر قدر ما يستطيع . كان يبنى أن تكون متمتعة بالكفاية الذاتية حتى لا تكون فى حاجة إلى واردات ، وألا تنتج أكثر من حاجتها حتى لا يكون لديها ما تصدده ، وكان يريد أن تكون الأخشاب شحيحة بها حتى لا تنجس إلى بناء السفن . إنه كان يرى أن الموقع البحرى يفسد الدولة ، ويقول فى هذا الشأن :

---

• (١) يربط الفيلسوف « مونتسكيو » بين حرية النظم الإنجليزية ومساوى المناخ الإنجليزى ، إذ يقول فى كتابه « روح القوانين » تحت عنوان « الآثار الناجمة عن مناخ إنجلترا — الفصل ١٤ » :

« فى أمة للمناخ السىء فيها مثل هذا التأثير على النفس ، بحيث تستطيع أن تحصل منغصات الأوضاع كلها حتى فقد الحياة نفسها ، نئين جيداً أن أفضل أشكال الحكم الذى يلائم أناساً كل شىء فى حياتهم لا يمحتمل ، هو ذلك الحكم الذى لا يستطيعون فى ظله أن ينسبوا إلى شخص واحد فقط ما يصيبهم من الأحران ، والذى تكون فيه السيادة للقوانين لا للأشخاص بحيث ينتج تغيير القوانين نفسها إذا أريد تغيير الوضع » . أى أن الدستور المختلط وسيادة القانون ، وهما الشيئان اللذان يؤيدهما مونتسكيو وأفلاطون على السواء ، إنما يعددان إلى تأثير المناخ السىء .

وبلاحظ أن اهتمام أفلاطون بالجغرافيا يمتد إلى الجيولوجيا . فالوصف الذى أورده فى معامرة « كريتياس » عن أتيكا البدائية وتأثير فعل المياه على شاطئها وحدود أرضها خلال تسعة آلاف سنة ، يصح أن ينسب إلى جيولوجى حديث .

« إنه لشيء جميل أن يكون البلد مطلاً على البحر فيتمتع به دائماً ، غير أن البحر في واقع الأمر وإلى حد كبير هو جار مرير للذائق ، مجلب للتعاب ، فهو يعلل البلد بالسلع التجارية ويشغلها بكسب المال والمساومة ، وعلل عقول الناس رياء وخيانة ، وهو يحرم الدولة من الإخلاص والصدقة في حياتها الداخلية ، وفي علاقاتها مع الغير سواء بسواء » .

وإدانة أفلاطون للدولة البحرية يعتبر في جوهره إدانة للدولة التجارية . غير أن الدولة البحرية تنزع أيضاً إلى أن تصبح دولة ذات قوة بحرية ، وأفلاطون يدين الدولة ذات القوة البحرية بقدر ما يدين الدولة التجارية . إن الأتيني الغريب قد انتقد قوانين إسبرطة وكرت لأنها قوانين عسكرية ، وهو يشعر الآن أن من العدل أن ينتقد مجرى الأمور في دولته للأسباب نفسها<sup>(١)</sup> .

والحقيقة أن العسكرية البحرية يمكن اعتبارها أسوأ من العسكرية البرية ، وذلك لأن الخطط البحرية وما تنطوي عليه من سطو مفاجيء على البر وانسحاب مفاجيء إلى البحر تضعف روح الجندية الحقة ، كما أن أومة الشرف في الدولة البحرية ، التي يعود الفضل في بقائها إلى المهارة الآلية لقواتها البحرية ، لا تمنح لمن يتجلى بالصفات العسكرية الأكثر استحقاقاً بأن تصرف بها الدولة<sup>(٢)</sup> .

---

(١) من الواضح أن أفلاطون يشير بهذا إلى أثينا . فأتينا شأنها شأن إنجلترا الحديثة لم تكن تنتج ما يكفيها من المواد الغذائية ، بل كانت تستورد الحبوب من إقليم البحر الأسود عن طريق الدردنيل ، وتصدر في مقابل ذلك الزيتون والمصنوعات مثل الأواني الفخارية . وكذلك كانت أثينا الدولة البحرية الضمى في بلاد اليونان ، مثل لإنجلترا . ولهذا فإن نقد أفلاطون ، التي هو نقد لأثينا ، يعتبر نقداً لإنجلترا . والواقع أن آراءه عن عسكرية البحر كثيراً ما ردها أعداء إنجلترا من نقاد « العسكرية البحرية » الإنجليزية .

(٢) من الشائق أن نلاحظ أن أفلاطون لم يكن من أنصار « مدرسة القوة البحرية » ( وهي التي تقول بأن القوة البحرية أكثر أهمية في الدفاع عن إنجلترا من القوة البرية ) . وكان من رأيه أن الفرس قد هزموا في موقعي « ماراتون » و « بلاتيا » البريتين ، لا في موقعة « سالاميس » البحرية ؛ وهذا يشبه القول بأن نابليون قد هزم في موقعي « ليزج » و « ووترلو » ، لا في موقعة « الطرف الأغر » .

وهكذا نرى أن الدولة التي يقيمها أفلاطون في محاوره « القوانين » يجب أن تركز جهودها في شئونها ، وأن تكون بعيدة عن طريق التجارة المطروق . وسوف تكون مجتمعاً زراعياً ينتج من المحاصيل ما يكفي حاجته ، ويعيش في عزلة نسبية ، إن لم تكن عزلة كاملة ( مثل إسبرطة ) ، الأمر الذي يسمح لها بأن تحتفظ بنمطها الأصلي دون تلوث . أما من حيث حجم سكانها فإنه سوف يكون وسطاً بين أثينا وإسبرطة<sup>(١)</sup> ، ويحدد أفلاطون عدد السكان بخمسة آلاف وأربعين . ولم يكن اختيار أفلاطون لهذا العدد نوعاً من التعت ، فلقد كان دائماً من المؤمنين بالمعنى الذي يدل عليه العدد ، وفي الفترة الأخيرة من حياته أصبح الناصر الفيناغورى فيه أكثر قوة ، كما أصبحت فلسفة الأفلاطونية فلسفة للعدد أكثر من ذي قبل . ولقد وقع اختياره على العدد ٥٠٤٠ لأنه أول كل شيء يقبل القسمة على عدة أعداد فينتج من ذلك عدة حواصل قسمة<sup>(٢)</sup> ، وعلى ذلك يكون هذا العدد مفيداً في حالة الحرب كأساس للأقسام الحربية ، ويكون مفيداً كذلك في حالة السلم لتقدير الضرائب وتوزيع الأرض أو أية ممتلكات عامة على المواطنين .

= ولاحظ أيضاً أن قول أفلاطون إن الدولة الحرة لا تكفي المديرين بالكفاة من الجنود كما يجب ، يشبه تقريباً ما جاء في مقال عن المستور الأثيني نسب خطأ إلى زينوفون ، وفيه يقول الكاتب بأسلوب ساخر إنه من العدل أن يكون لأصحاب المجاذيف سلطة أكبر من سلطة أبناء الأصل وأصحاب الثروة ، لأنهم وليس الجيش هو أساس قوة الدولة .

(١) كان عدد سكان أثينا يزيد عن ٤٠.٠٠٠ . أما عدد سكان إسبرطة من الأحرار فكان قد هبط عند كتابه « القوانين » من الرقم التقليدي ٩٠٠٠ إلى ١٥٠٠ .

(٢) يمكن توضيح فكرة أفلاطون بصليتي الضرب الآتيتين :

$$٥٠٤٠ = ٧ \times ٦ \times ٥ \times ٤ \times ٣ \times ٢ \times ١$$

$$٥٠٤٠ = ١٠ \times ٩ \times ٨ \times ٧$$

أي أن العدد ٥٠٤٠ يمكن قسمته على أى عدد إلى العدد ١٠ ، أو كما يقول أفلاطون يمكن قسمته على تسعة وخمسين عدداً .

ومن الواضح أن القسوم عليه الأساسى الذى يختاره أفلاطون هو العدد (١٢) ،  
ولذلك يكون النظام الذى يرسمه نظام اثنا عشرى (١) ، وهذا النظام يتبع للدولة أن  
تتضمن على ثنى عشرة قبيلة ، ويكفل لمجلس الدولة أن يتألف من ثنى عشرة لجنة  
تعمل كل منها شهراً واحداً فى السنة . وفى نطاق الشؤون الدنية يصلح هذا النظام  
أساساً للعملة وحساب الأوزان والمقاييس ، بحيث تصبح متناسقة ومتفقة مع بعضها  
بعضاً ومع كيان الدولة السياسى . غير أن أفلاطون يرى أن للاهتمام بالعدد قيمة  
أكثر من الفائدة العملية . فهو عندما يطلب إلى الشارع أن يعرف العدد الذى يعتبر  
أصلح الأعداد لجميع الدول ، وعندما يأمر المواطنين ألا يغفلوا النظام العددى الموحد ،  
عندما يفعل أفلاطون ذلك فهو إنما يفكر فى القيمة التعليمية لمادة الرياضيات . وإذا  
ما نظمت الدولة على أساس عددى سليم ، فإنها تكون درساً حياً فى علم الحساب ،  
وليس بين المواضيع التعليمية للشباب موضوع مثل دراسة الأعداد له مثل أثره فى  
مجال الاقتصاد المنزلى أو السياسة أو الفنون والحرف ، لأن هذه الدراسة تدفع  
البطيشين والأغنياء إلى مستوى من القوة والفهم لا يمكن أن تبلغها قدراتهم الطبيعية .  
هذا الموقف من أفلاطون يعتبر صدئ ، وصدئ فقط ، للنظرية التى ذكرها فى

---

(١) فى أخذ أفلاطون بالنظام الاثنى عشرى يعتمد عن النظام العشرى الذى كان معمولاً  
به فى أثينا منذ عهد (كلينيس) . فقد كانت أثينا تتألف من عشر قبائل ، كما كان مجلسها  
يقتسم على عشرة أقسام يصل كل منها عشر سنة ؟ وهو نظام يتعارض مع تقسيم السنة إلى  
اثني عشر شهراً .

وللأستاذ Ritter . تطبيق متمم على رياضيات أفلاطون السياسة . فهو يقول إن اهتمام  
أفلاطون بـ « النصف العددي » لا يدل على أى تدهور فى قواه العقلية ، بل يدل على نظرية  
عملية هائلة لرجل كبير فى السن حشركته الخيرة العظيمة بالدنيا .

ولا شك أنه قبل تطور علم الإحصاء والأساليب الإحصائية ، وفى عصر لم تكن الأرقام  
العربية قد ظهرت بعد ، كان للأخذ بنظام اثني عشرى عام فائدة كبيرة من حيث سهولة  
الإدارة والأعمال التجارية .

وبدليل الأستاذ ريتير على أهمية الأخذ بطريقة سهلة للحساب ، سواء فى الحياة العملية أو  
فى الأغراض العلمية ، يذكر النظام المترى الحديث .

« الجمهورية » ، وهى أن الرياضيات تمكن الناس من السمو فوق مستوى الحس إلى مجال الفكر المجرد . وآخر حجج أفلاطون وأعظمها رفعة ، وهى تلك التى يؤيد بها فكرة أن الدولة يجب أن تنظم تنظيمًا رياضياً ، هذه الحجة تمس نطاق الميتافيزيقا .

وذلك لأن الدولة التى تقسم وفق مبادئ رياضية سليمة سوف تكون متسقة مع العالم وكيانه ، وهو كيان يقوم على أساس العدد . وكل جزء وقسم فى الدولة يجب أن يعتبر هبة مقدسة من الله يقابل شهور السنة ودورة السكون . إن العدد هو السر السكمن فى الأصوات والموسيقى ، وهو الذى يحكم حركات الأجرام السماوية . أن الحاكم الصحيح هو الذى رأى العقل الذى يتحرك فى النجوم السماء ، وفهم العلاقة بين الموسيقى وحركة العقل ، ولهذا يستطيع التوفيق بين عادات وقوانين طبيعنا وبين ما رآه وفهمه .

إن النجوم فى أبراجها تدور وفق قاعدة ومقياس وتتسق مع الموسيقى ومقاييسها . ومن الواجب أن تتمشى القوانين والنظم مع الاثنين حتى يحدث « اتساق سماوى » بين هؤلاء الثلاثة ، ويتفق الجميع على السير وفق قاعدة ومقياس (١) .

---

(١) هذه القطعة صعبة الفهم ، وأخشى أن أكون قد فهمت منها أكثر مما يجب . وهناك ما يماثلها فى محاوره « رجل السياسة » حيث يقول أفلاطون : « إننا نقضى حياتنا تقلد نظام الكون كله ونسير وراءه » .

ويقبس الأستاذ « كابل » فى مقدمة الطبعة التى نشرها عن « رجل السياسة » قطعة من أحد الكتاب الفثاغوريين توحى بأن أفلاطون ربما كان يسير وراء الأفكار الفثاغورية فى هذه القطع . يقول الفثاغورى :

« إن موقف الملك من الدولة يشبه موقف الله من العالم . كما أن موقف الملك من الله يشبه موقف الدولة من العالم . فالدولة التى تتكون تكويناً متناسقاً من عناصر كثيرة مختلفة إنما تقلد نظام العالم وتناسقه » .

وتظهر الفكرة نفسها فى محاوره « جورجياس » .

## القوانين ومعالجتها للملكية :

عندما يصور أفلاطون الأساس الاجتماعى للحياة فى المستعمرة الجديدة فإنه يسترشد بفكرة خطط العناصر المختلفة ، وهى الفكرة السائدة فى محاوره « القوانين » كلها . إن الأساس الاجتماعى يجب أن يكون من النوع الذى يسهل أن يقام عليه دستور جيد ونظام للقانون . وبما أن الدستور سيكون من النوع المختلط ، كما أن القانون سوف يجمع بين صفى الإقناع والأمر ، فإن الأساس الاجتماعى أيضاً يجب أن يكون مزيجاً من عناصر مختلفة . وبناء على هذا يجب أن يكون الزواج اتحاداً بين أشخاص مختلفين وبين طبقات مختلفة . والملكية كذلك يجب أن تجمع بين الملكية الخاصة والرقابة الشعبية . وعلى الأغنياء ، ما دام هناك أغنياء ، أن يقتسموا ثروتهم مع الفقراء بمحض اختيارهم حتى يتجنبوا الانقسام . وهكذا ينبغي أن تربط اللعبة بالسدى وتنسج الخيوط القوية مع الخيوط الضعيفة لتتكون منها نسيج متناسق . كما أن خطة التنظيمات الاجتماعية يجب أن تهدف إلى التوفيق بين المصالح الاقتصادية وتذويب الفروق الاجتماعية .

ونظام الملكية الذى يقترحه أفلاطون فى « القوانين » يبين أنه قد تخلى تماماً عن اللئلى الأعلى الشيعى الذى ذكره فى « الجمهورية » . ويميز أفلاطون بين ثلاثة مستويات من الدساتير ، الأحسن أو اللئلى ، واللئلى للأحسن أو دون اللئلى ، ومستوى ثالث لا يوضحه ، وربما قصد أفلاطون أن يجعلنا نقره مستوى دساتير الدول القائمة إذ ذاك فعلا . وأحسن الدول وأحسن الدساتير وأحسن القوانين هى تلك التى تسير إلى أبعد مدى وفق اللئلى الذى يقول إن الأصدقاء يشتركون فى كل شئ\* . وفى مثل هذه الدولة يوجد نظام الاشتراك فى النساء وفى الأطفال وفى كل شئ ، بحيث تخفى من الحياة تماماً فكرة الملكية الخاصة واللغة التى تبرعنها ، ولا يكون هناك إلا دولة واحدة — تتألف من جسم واحد وعقل واحد — تتم

بلدة واحدة وتشق بألم واحد . وسواء كان هذا للثل الأعلى يمكن أو مستحيل الآن أو في مستقبل الزمان ، فهناك شيء واحد لا شك فيه ، وهو أن مثل هذا للثل الأعلى يفعل للصالح أكثر مما يفعل أى مثل أعلى غيره ، وهو لذلك يعتبر أصدق وأفضل للثل العليا جميعاً ، وهو طراز الدستور الذى يجب أن يتمثله الناس دائماً ومحاوّلوا الوصول إلى أقرب نقطة له في مقدورهم الوصول إليها . وربما كان من السحيل على الناس أن يكتسبوا الطاقة الكاملة للحياة ، وهى الطاقة التى تسمو بهم إلى أعلى مستوى فوق مستوى السوائم الجبسة ما دامت الأمور كما هى وما دام النساء والأطفال واليوت من الأملاك الخاصة ، وطالما كانت الأوضاع مرتبة لكل إنسان على هذا الأساس . ومع ذلك فهناك شيء يلى الأفضل أو شيء دون للثالى . يقول أفلاطون : « إن الدولة التى آلىنا على أنفسنا أن نشيدها ، إذا قدر لها أن تخرج إلى الوجود ، فإنها سوف تكون فى طرازها أقرب أنواع الدول إلى السكّال الخالد ، وسوف تكون وحدة بالعى الذى يلى أحسن معنى لهذه الكلمة » . ثم يضيف إلى ذلك أنه إذا أمكن إقامة هذه الدولة فسوف تكون الأمور فيها رائمة : سكّانها يعملون جاهدين على الوصول بأجسادهم وعقولهم إلى مستوى الامتياز ، وهو عمل أعق بكثير من السعى إلى الفوز فى الألعاب الأولمبية الكبرى ، وأرضها ويوتها سوف تقسم وتوزع أملاكاً خاصة ، ولن تكون فيها فلاحه مشتركة لأن شيئاً كهذا لا يتاح لأناس ولدوا فى ظل النظام الحالى وتلقوا التدريب والتعليم بالطريقة الحالية (١) .

(١) كلام أفلاطون هنا يثير عدة صعوبات :

١ - يتحدث أفلاطون عن ثلاثة مستويات من الدساتير ، ويعد بأنه سوف يصف النوع الثالث من المدن بعد بوصفه لأنوع التالى للأفضل . ولقد فهمت أن النوع الثالث يقصد به أفلاطون الدساتير القائمة فعلا فى ذلك الوقت ، ولهذا أخذت وعده بأنه وعد بوصف الدساتير القائمة بعد إصلاحها دون فضيحة بملاعها الأساسية .



وسوف يأخذ كل مواطن في هذه الدولة قطعة من الأرض عند التقسيم الأصلي، ولكن رغم أنه يأخذها ملكاً خاصاً له إلا أنه يجب أن يعتبرها ملكاً مشتركاً

= وأتلاطون في هذا الإجراء يشبه ما سار عليه أرسطو في « السياسة » حيث :

(أ) يصف دولة مثالية في الأجزاء ٧ ، ٨ .

(ب) يصور حكومة دون المثالية في الجزء ٤ .

(ج) يناقش في الجزئين ٥ ، ٦ نظام الدول القائمة وخاصة الدول الديمقراطية والأليجارية.

كما يناقش الوسائل التي تحول دون وقوع المخالفات في هذه الدول .

أما الأستاذ ريتز C. Ritter ، فع أنه يرى أنه المستوى الثالث الذي يشير إليه أتلاطون هو الدول القائمة فعلاً ، إلا أنه يقترح أن الطراز الثالث الذي وعد أتلاطون بأن يصفه هو الدستور الفعلي للمستعمرة الجديدة . وهو شيء آخر غير الصورة التي يرسمها لخل هذا الدستور .

ويدل على أن هذا التغير في مثل هذا المدى القصير هو شيء غير محتمل ، ومن الصعب أن ننظر إلى الدستور الفعلي للمستعمرة على أنه شيء يختلف عن صورة هذا الدستور بالطريقة التي يختلف بها النوع الثالث من الدساتير عن النوع الثاني .

وعلى أية حال فإن وعد أتلاطون بأن يصف النوع الثالث لم يتحقق ، ولم يكن يقصد تحقيقه .

٢ - سبق أن تناولت رأي الأستاذ « ناثروب » Natrop أن المثل الأعلى الذي يصوره أتلاطون في هذه القطعة من (القوانين) يختلف عن المثل الأعلى الذي أوردته في (الجمهورية) ، فهو شيوعية كاملة يشترك فيها كل المواطنين ولا تقتصر على الطبقتين الماليتين . كما لا يقتصر أمرها على أن تدفع لهاتين الطبقتين حصة سنوية ، بل إن كل الأشياء تصبح أشياء يشترك فيها الجميع . وإنني أعتقد على عكس ذلك أن أتلاطون إنما يشير ، وإن كان ذلك بصورة غير واضحة تماماً ، إلى المثل الأعلى الوارد في (الجمهورية) .

ولا أعتقد أنه إذا كان يقصد الإشارة إلى مثل أعلى مختلف عنه فإنه يفعل ذلك بمثل هذه الطريقة الغامضة وفي كلمات قليلة نوردتها في قطعة منفصلة من محاوره ( القوانين ) . والمسألة لا تدعو أن أتلاطون ، بعد أن تبين أن المثل الأعلى الشيوعي لا يناسب لإلهة أو أبناء الإلهة ؛ فإنه يعود بذكره إلى الماضي ويعطيه لوناً أكثر مما أعطاه له فعلاً عندما كان يكتب (الجمهورية) ، وعندما كان يأمل أن يحقق الشيوعية بين الناس .

٣ - الإشارة إلى « الفلاحة المشتركة » تنفي في ظاهرها أن الأرض في مخطط (الجمهورية) كان لابد من أن يشترك الجميع في امتلاكها وزراعتها ، والحقيقة هي أن اقتراح أتلاطون في تلك المحاوره هو أن الأرض تملكها وترعها طبقة الفلاحين فرادى . وإذا كان قصد أتلاطون هنا هو الإشارة إلى (الجمهورية) فإن الإشارة تبدو غير واضحة . ومن الجائز أنه لم يقصد شيئاً من هذا ، بل قصد القول إن الفلاحة المشتركة كانت سائدة في عصر ( كروتوس ) .

للدولة بأحدهما . وأفلاطون ، مثل أرسطو من بعده ، يريد أن يجمع بين الامتلاك الشخصي والاستغلال المشترك كما كان الوضع في إسبرطة من بعض الوجوه . فحق الملكية يجب أن يفهم على أنه حق خلقه المجتمع لكي يستخدم لمنفعة المجتمع . وينبغي ألا ينظر إليه على أنه حق مطلق كامن في الفرد يخول له أن يفعل ما يريد بما يملك . ولا يكتفى أفلاطون بوضع البدأ العام ، بل يقترح الوسيلة إلى تنفيذه . فإنتاج الأرض يجب أنه يكون دعامة لنظام اللوائذ العامة التي يشترك فيها الرجال والنساء على السواء . وهكذا نرى أنه إذا كانت الملكية شيئاً خاصاً فإن الاستهلاك سوف يكون شيئاً عاماً مشتركاً .

وخمسة الآلاف والأربعون قطعة الأصلية من الأرض يجب أن تكون متساوية ولا يمكن نقل ملكيتها إلى الغير ، كما أن عدد السكان يجب أن يظل ثابتاً عند العدد ٥٠٤٠ حتى يختص مواطن واحد بقطعة واحدة من الأرض دائماً . وإذا لم يعقب المواطن طفلاً يرث عنه قطعة الأرض فينبغي عليه أن يتخذ من ابن مواطن آخر وريثاً له . أما إذا بدت نزعة عامة إلى تجاوز عدد السكان المقرر فمن الواجب في هذه الحالة أن يحدد النسل أو أن تنشأ مستعمرة جديدة . أما إذا كانت النزعة عكس ذلك ( وهذا ما كان يحشاه أفلاطون بعد أن رأى التدهور في عدد سكان إسبرطة ) فمن الواجب أن يمنع المزوجون مكافآت وتوقع على غير المزوجين جزاءات . غير أن المساواة التي يحرص أفلاطون على المحافظة عليها إنما تقتصر على المساواة في توزيع قطع الأرض الأصلية ، أو بعبارة أخرى تقتصر على ملكية الأرض ، ولكنها تفتقر بالتفاوت في الممتلكات الشخصية ولا تتعارض معها . ويرى أفلاطون أنه قد يكون من الأفضل أن يأتي كل مستوطن للمستعمرة ومعه من اللقنيات قدر لا يزيد عما يكون مع غيره ، ولكن نظراً لاستحالة هذا الأمر فإن أفلاطون يسمح لكل مواطن بأن يستحوذ على مقتنيات أو ممتلكات تبلغ

قيمتها أربعة أضعاف قيمة قطعة الأرض . . وهكذا يوجد مدى من الثروة يتراوح بين الرجل الذى يملك قطعة واحدة من الأرض كأدنى حد من المقتنيات وبين الرجل الذى يملك قطعة واحدة ويمتلكات أخرى تبلغ قيمتها أربعة أضعاف قيمة الأرض . وامتلاك قطعة واحدة من الأرض هو الشرط الضرورى للمواطنة ، كما أن أية زيادة فى المقتنيات عن الحد المقرر لا بد أن تذهب إلى الخزانة العامة (١) .

ونتيجة هذا هى وجود نظام لأربع طبقات يقوم على أساس الملكية ، وعلى هذا الأساس يبنى أفلاطون حق الانتخاب وممارسته عندما يضع دستور المستعمرة . وتقسيم الطبقات الذى يقترحه هنا يشبه الطبقات الأربع التى كانت موجودة فى أتينيا أيام سولون . وهناك تقسيم آخر يقترحه أفلاطون يبدو أنه بناء على سابقة أتينية . ذلك أن (كليثينز) كان قبل ذلك قد أوجد عشر قبائل وخصص لكل منها إقليماً من الأرض ، ولو أن هذا الإقليم كان منقسماً إلى ثلاث وحدات يقع كل منها فى جزء مختلف من أتيكا . أما أفلاطون فإنه أخذ بنظام إثني عشرى واقترح ثلث عشرة قبيلة تمتلك كل منها إقليماً من الأرض يقوم فى مكان واحد على عكس نظام (كليثينز) . غير أن أفلاطون يسير وراء سياسة هذا الرجل فى ناحية واحدة ، وهى أنه وإن لم يقسم أقاليم القبائل إلى وحدات منفصلة إلا أنه يقسم أرض كل مواطن إلى نصفين منفصلين أحدهما بالقرب من المدينة المركزية والآخر بالقرب من

---

(١) هذا جزء ضرورى من النظام ، وينس أفلاطون على وجوب التسجيل الطبقي لكل الممتلكات الشخصية . وفى الأجزاء التالية من « القوانين » حيث يتحدث عن الضرائب ، فإنه ينس على وجوب تقدير ممتلكات المواطن (أو رؤسائه) وتقدير ما يعود عليه من ذلك سنوياً ، (أو خطفه) .  
وبهذا تستطيع الحكومة أن تهرس الضريبة إما على أساس رأس المال أو على أساس الدخل السنوى .

حدود الريف (١) . وقصده من هذا يشبه قصد (كليثينز) ، وهو الحيلولة دون وجود شعور محلي وانقسامات محلية . فإذا كان لكل رجل قطعتان وبيتان، قطعة وبيت في المدينة وقطعة وبيت في الريف ، فسوف يكون من العسير أن يحدث انقسام (٢) بين مصالح المدينة ومصالح القرية .

### النظام الاقتصادي في دولة « القوانين »

مع أن كل مواطن كان يملك قطعة من الأرض مكونة من جزأين ، ومع أن بعض المواطنين كانوا أغنياء نسبياً من حيث للتقنيات الشخصية ، إلا أن أفلاطون لا يتبع لأى من مواطنيه محالاً يذكر للمصالح الاقتصادية أو للنشاط الاقتصادي ، فهو لا يسمح لأى مواطن بأن يمارس أى فن أو أية حرفة ، أو بأن يستخدم أية وسيلة غير نبيلة من وسائل جمع المال كالبيع والشراء من شأنها أن تحول طبيعته الحرة المهيبة إلى طبيعة دنيئة خسيسة . وهو كذلك لا يسمح لأى مواطن أن يقتنى ذهباً أو فضة ، ومع أنه يصرح بتداول العملة . إلا أنه يقصر تداولها على

---

(١) تشمل الدولة التي يقيمها أفلاطون في (القوانين) من الناحية الطبيعية على مدينة مركزية منقسمة إلى ١٢ جزءاً ، وعلى إقليم ريفي منقسم أيضاً إلى ١٢ جزءاً (كل منهما تنسوته قبيلة) وذلك بواسطة خطوط تبدأ من مركز المدينة .

(٢) الثلاث الوحدات المنفصلة التي كانت كل قبيلة منقسمة إليها بمعرفة (كليثينز) كانت تتكون من وحدة في المدينة أو قرية منها ، ووحدة على الشاطئ ؛ ووحدة ثالثة تقع داخل الريف بين الاثنين . وكان هدفه من هذا أن يضع حداً للنزاع بين المصالح المحلية المختلفة ، وهو النزاع الذي مكن (يزيستراتوس) من الطغيان ، ولهذا جعل المصالح الثلاث ممثلة في كل قبيلة . وأخذ أفلاطون بسياسة مماثلة ربما كان راجعاً إلى تجربة الحرب البيلوبونيسية التي اتضح منها أن مواطني الريف المعارضين إلى غارات الإسبرطيين كانت مصالحهم متعارضة مع مصلحة المواطنين الذين كانوا يعيشون داخل أسوار أثينا .

داخل البلاد دون الخارج (١) ، كذلك كانت الفائدة محرمة ، فإذا شاء واحد من الناس أن يقرض غيره مالا فإن له أن يفعل ذلك تحت مسئوليته الخاصة لأن المقرض ليس ملزماً من الناحية القانونية بأن يرد المبلغ الذي اقترضه (٢) . وما دام المواطن على هذا النحو لا يعمل في صناعة أو تجارة ، وما دام محظوراً عليه أن يأخذ فائدة أو يمتلك معادن نفيسة ، فإنه يكون في مأمن مما يفرضه على أن يجعل جمع الثروة هدفاً لحياته ، ولا يشغله شيء عن السعي إلى الوصول بحجمه وعقله إلى مستوى الامتياز ، وهو الهدف الذي يعتبر التراء الفاحش أسوأ وألذ أعدائه . ولا يختلف أفلاطون عن القديس بولس في أن حب المال هو أساس الشر كله ، وهو عندما يقول إن التراء الفاحش والصالح الكثير صدان لا يجتمعان إنما يردد قول الله إنه من العسير على الرجل الغني أن يدخل مملكة السماء (٣) .

---

(١) ربما كان أفلاطون يفكر في العملة المعدنية الإمبرطية . ومع ذلك فهو لا يمانع في أن تمتلك الدولة قسراً من النقود الهلينية العامة تستخدمها بعملة محلية لمن يرغب ذلك ممن يصحح لهم بالسفر خارج البلاد .

(٢) وردت هذه القواعد أيضاً في معاوية ( الجمهورية ) على أنها الوسائل الوحيدة التي تنفذ الأليجاركية من الدمار .

(٣) إن أفلاطون لا يردد كلاماً تقليدياً بل يتحدث بلهجة جادة ويعني ما يقول . ( ولو أنه من السهل أن يردد الإنسان أقوالاً تقليدية عن لعنة حب الذهب ) . ويوضح هذا من الملاحظة التي أبدىها الرجل الكرطي للأثيني الغرب خلال المحاورة إذ يقول : « إنك تبدو لنا صارم الحكم على زعرة حب المال أكثر مما ينبغي ، كما لو كنت تكرهها فعلاً » . وقد جاءت هذه الملاحظة عقب قطعة وصف فيها أفلاطون حب المال بأنه إغراء كبير بأسر نفوس الناس بعيداً عن الصلاح .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن أرسطو ، في الكتاب الأول من السياسة ، يردد إدانة أفلاطون للتجارة والفائدة والمال ، كما يردد إصراره على أن تكون الزراعة هي المهنة الوحيدة . وموقف أفلاطون من الثروة شيء ممتع ؟ ولكني لا أظن أنه يدل على كره اشتراك لرأس المال ، بل يدل على كرهه للمال على صاحبه من أمر خناع — وهذه وجهة نظر أخلاقية .

فإذا كان الثراء على هذه الصورة عدواً للصالح ، وإذا كان هدف الدولة والقوانين هو تحقيق الصالح ، فمن واجب الدولة أن تمنع الناس من السعى وراء الثروة . والدولة في سعيها إلى بلوغ هذه الغاية إنما تستخدم مصلحتها الخاصة كما تستخدم مصالح أعضائها : وذلك لأن الثراء هو الأم الولود التي تنجب النزاع والتقاضى ، والنزاع والتقاضى يهدمان وحدة الشعور المشترك التي تعتبر أساساً لازماً للدولة . والدولة التي تنشأ الصالح لأعضائها والوحدة لنفسها ينبغي أن تشيد كيائها على الزراعة دون غيرها ، بل إنها يجب ألا تنهض بالزراعة إلى مدى أبعد مما تتطلبه حاجات الأجسام والعقول . وفي مثل هذه الدولة التي تقوم على مبدأ الطبيعيين وهو أن ثروة الدولة لا تستمد إلا من الأرض ، والتي تتبع اقتصاداً طبعياً صحيحاً أساسه الحياة الزراعية البحتة ، في هذه الدولة لن يكون عمل الشرع أكثر من نصف عمله في أية دولة أخرى . وذلك لأنه لن يكون في حاجة إلى معالجة شئون الشعب البحري والتجارة الخارجية وتجارة التجزئة ولن يوجه أى اهتمام إلى القروض والفائدة المركبة وآلاف الأمور الأخرى ، بل سيقصر تشريعه على الزرع والرعاة والقائدين على تربية الدحل . وكذلك لن يكون المواطنون في مثل هذه الدولة أقل حظاً من مشرعهم ، فهم أيضاً قد تخلصوا من أكثر من نصف الأعباء الملقاة على عواتق غيرهم ، وبذلك يكونون خفاف الحركة في السباق العظيم الذي ينبغي عليهم دخوله ، شأنهم في ذلك شأن حراس الدولة الذين ورد ذكرهم في « الجمهورية » (١) ، ( وإن كانوا أقل منهم حظاً بنسبة ضئيلة ) . كل منهم له قطعة من لأرض ، ملكيته

---

(١) يبدو أنطالون في هذه القطعة من « القوانين » مردداً ما سبق له أن ذكر في ( الجمهورية ) . فقد قال في تلك المحاوراة إن حراس الدولة يحوزون نصراً أكبر من النصر الذي يحوزه الفائزون في الألعاب الأولمبية ويكسبون مكافآت أعظم من مكافآتهم .

وفي « القوانين » يقول إن المواطنين قد تخلصوا من كل ما يشغلهم عن السعى إلى بلوغ مستوى الامتياز ، وهو سعى أشق مرتين أو أكثر مما يحتاجه الفوز في الألعاب الأولمبية .

لها مضمونة ، ويفلحها له عبيد يستأجرونها منه إيجاراً عينياً ويمطونه جزءاً من إنتاجها في مقابل الإيجار (١) . وكل منهم يأكل على اللوائد المشتركة بصعوبة من يشن

(١) هذه العبودية هي في حقيقة أمرها رق الأرض Serfdom ، وتشبه العبودية أو رق الأرض الذي لاحظته (تاسيتس) بين الجرمانين ، وهي شبيهة أيضاً بعبودية أرقاء إسبرطة . أما العبودية بالمعنى الحقيقي للكلمة ، أى بمعنى أن الأرقاء يكونون ملكاً خاصاً لأصحابهم يقتنونهم كما يقتنون أى شيء آخر ، فهي شيء يختلف عن رق الأرض ولا نجد لها ذكراً في عاورة « القوانين » ولا في عاورة « الجمهورية » . لأن مواطني مستعمرة أفلاطون لا يملكون عبيداً يعملون في الصناعة كما كان حال المواطنين الأثينيين ؛ (ولو أن أفلاطون يتحدث عن أن الأجانب المقيمين في المستعمرة يملكون عبيداً) . كما أن المستعمرة نفسها لا تملك عبيداً عامين يعملون في خدمتها كما كان حال أثينا . وعند مناقشة أفلاطون لمركز « الأرقاء » الذين يفلحون الأرض فإنه (وأرسطو من بعده في كتاب « السياسة ») يقترح ألا يكونوا جميعاً أبناء بلد واحد أو أصحاب لغة واحدة ، حتى لا يستطيعون تكوين جبهة واحدة ، وحتى يسهل إخضاعهم . ويقول أن هناك طريقتين مختلفتين يتبعها اليونانيون في معاملة الأرقاء ، الواحدة منهما عكس الأخرى . فبعض السادة يعاملون أرقاءهم معاملة كريمة لأنهم يعرفون مزية اقتناء أحسن الأرقاء وأكثرهم إخلاصاً ، ولأنهم يعلمون أن الأرقاء كثيراً ما أقتنوا أرواح سادتهم وأملأهم . والبعض الآخر يظنون أن الأرقاء صنعوا من مادة أرقاء من المادة التي صنع منها غيرهم ، وأنهم لهذا يختلفون عن غيرهم ، فيعاملونهم في وحشية واستتلاء ، وهذه المعاملة يدفعونهم إلى انحطاط أكثر من انحطاطهم الطبيعي . ويقترح أفلاطون في هذا الشأن اقتراحاً جليلاً ، وهو أن السادة ، حتى من قبيل احترامهم لأنفسهم أكثر من رعايتهم للأرقاء ، يجب أن يكونوا لهم الحب ، وينبغي عليهم أن يكونوا على استعداد لمعاملتهم وفق العدالة أكثر من استعدادهم لمعاملة نظرائهم ، لأن سفة العدالة تتجلى في وضوح أكثر عندما يكون ارتكاب الظلم أسهل الأشياء ، ولأن السلوك الحميد تجاه الأرقاء يبرز ما فيهم من صلاح .

ومن الناحية الأخرى يجب أن يحاط الأرقاء عقاباً حازماً إذا ارتكبوا ذنباً ، ولا يكفي بتوجيه اللوم إليهم . وكذلك ينبغي على السيد أن يستخدم معهم لغة الأمر ولا يتعدى إلى لغة المزاح مطلقاً ، لأن ذلك يجعل من السيد على السيد أن يحكم ومن الصعب على العبد أن يطيع . ونحن إذا سلمنا بوجود الرق ، فإن قواعد أفلاطون لمعاملة الأرقاء تبدو لنا مقبولة وسليمة من الناحية الخلقية . ولكن من الخطأ أن نقول لأن أفلاطون قد سما فرق مستوى التفكير اليوناني العادي فيما يتعلق بالرق . وذلك لأنه يسوى بين العبد والطفل في أن لكل منهما عقلاً ناقص التكوين . وفي نصوص قانونه الجنائي نجد أحياناً أقل عنفاً مع العبد منه مع المواطن ، كما نجد في أحيان أخرى أكثر عنفاً . ولكنه في الحالين يفرض افتراضاً واحداً ، وهو =

معه من نساء في رقعة سعيدة مع زملائه . غير أن هذا كله جانب واحد من الصورة ، ولم ينب عن أفلاطون أن للصورة جانباً آخر . إن هذه النظم لا تمدو أن تكون الشيء التالى للشيء الأفضل ، ومع ذلك فعلى حلم ربما كان مستحيل التحقيق . فمن الأمور غير المحتملة أن يصبر الناس على وجود حدود تحد من ملكيتهم ومن حجم أسراتهم ، ومن غير المحتمل أن يقبلوا الحرمان من الذهب والفضة ، أو شطر أرضهم إلى نصفين أحدهما في المدينة والآخر في الريف . هذه الاعتراضات كلها يسلم أفلاطون بصحتها ، ولكنه يجابها بقوله إن المثل الأعلى يجب أن يعرض في صورة كل كامل متناسق قبل أن يوضع موضع الاختبار العملى فيقتضب أو يعدل من هذه الناحية ومن تلك حتى يلائم للطالب العاجلة للحياة الفعلية . وهذا الدفع من جانب أفلاطون لا غبار عليه ، ولكنه يثبت ( وهذه نقطة هامة ) أن المثل الأعلى الثانوى كما جاء في « القوانين » ما زال مثلاً أعلى ، وأن أفلاطون عندما عرضه في المحاوراة كان أملاً في تحقيقه شميخاً مثل أمله في تحقيق المثل الأعلى الرئيسى الذى تحدث عنه في « الجمهورية » ، ( أو قل إنه كان أضعف ) .

ومع ذلك فإن أفلاطون يسعى من نواح كثيرة إلى مهادة الأمر الواقع عندما يعرض إلى مناقشة تفاصيل الحياة الاقتصادية في دولته . ولهذا نراه لا يلمح التجارة والصناعة من الدولة ، ورغم أنه يحرمهما على المواطنين ، إلا أنه يفسح لهما مكاناً في اقتصاد الدولة على شرط أن يكون من اختصاص الأجانب المقيمين فيها ، فهو يترك للمواطن الفن والسياسة والعمل على الارتقاء بحسبه وعقله إلى مستوى الامتياز ، ويخصص للعبد زراعة الأرض ، ويجعل التجارة والصناعة وقفاً على الأجانب المستوطنين . هذا هو تقسيم العمل الأفلاطونى كما ورد في « القوانين » . إن الروح القديعة التى تجلت في محاوراة

---

« أن العبد مخلوق أقل من المواطن ويختلف عنه . ويظهر هذا الافتراض أكثر وضوحاً فى قانون القتل وفى تخريبه فى هذا القانون بين القتل الذى يرتكبه رجل حر والقتل الذى يرتكبه العبد ، وكذلك فى تخريبه بين قتل الأحرار وقتل العبد .



« الجمهورية » ما زالت ماثلة على صفحات « القوانين » ، وإذا كان نظام الطبقات الثلاث الذى يظهر لنا فى هذه المحاورة يختلف اختلافاً جوهرياً عن ذلك الذى رأيناه فى « الجمهورية » فإن للبداً الأساسى ما زال كما هو ، وهو أن كل إنسان يجب أن يؤدى وظيفة واحدة خاصة . إن هذا المبدأ هو الذى يوحى لأفلاطون بقاعدة أن المواطن يجب ألا يمارس فناً أو صناعة غير المواطنة الكاملة ، وهذا المبدأ أيضاً هو الذى يوحى إليه بقاعدة أن الأجنبي المستوطن يجب ألا يمارس أكثر من فن واحد . غير أن أفلاطون يتبع للنشاط الاقتصادى مجالا واسماً على شرط أن يكون خاصاً لهذا المبدأ ولهذه القواعد . فهو يقسم الصناع الأجانب إلى ثلاثة عشر قسمًا ، قسم منها فى المدينة وقسم فى كل إقليم قبلى . وفى كل من هذه الأقاليم توزع طائفة الصناع الخاصة توزيعاً سليماً على القرى المختلفة ، وبهذا تشتمل كل قرية على كل فن أو صناعة تفى بحاجات كل المزارع المجاورة . ورغم اعتراض أفلاطون على الدولة التجارية إلا أنه يفسح مجالا للتجارة الخارجية ، بل ويأخذ بمبدأ حرية التجارة . وعلى هذا يحرم فرض رسوم جمركية على الصادرات أو الواردات ، غير أنه يحظر استيراد الكماليات التى لا لزوم لها ( كالأصباغ و البهارات ) كما يحظر تصدير السلع الضرورية . إن دولة « القوانين » لاتعتمد من حرية استيراد السلع الضرورية ولا تضع قيوداً على دخول الأجانب من الصناع (١) . وكذلك لم يكن أفلاطون ضيق

---

(١) الأجانب الذين يتحدث عنهم أفلاطون نوعان . ( أ ) الأجانب المستوطنون الذين من حقهم أن يبقوا فى الدولة عشرين عاماً دون أية رسوم للإقامة على شرط أن يمارسوا صناعة ، وقد يصرح لهم بالبقاء مدى الحياة إذا وافقت على ذلك الجمعية العامة للدولة . (ب) الغرباء المأبرون الذين يأتون إلى البلاد للتجارة صيفاً ، ولهم أن يمارسوا تجارتهم فى الضواحي .

ولقد كان أفلاطون على علاقة شخصية طيبة بالأجانب المستوطنين فى أثينا ( كما يتضح ذلك من شخصيات الحوار فى « الجمهورية » ) ، ولهذا نراه كرمحاً فى معاملته لهذه الطبقة ، ويقترح أن يعطى الغرب المأبر حماة قانونية احتراماً لإله الغرباء .

الأفق فيما يخص بالتجارة الداخلية . صحيح أنه يحرم تجارة التجزئة التي تهدف إلى جمع المال ، ولكن يجب ألا يفسر هذا بأنه يعني تحريمها تحريماً مطلقاً ، وذلك لأن الأجانب المستوطنين لابد لهم من أن يشتروا الطعام من المواطنين ، ولهذا ينحصر أفلاطون ثلث إنتاج البلد لفئة هؤلاء . كما أن للمستوطنين من الضروري أن يبيعوا منتجات فنونهم ، وهذه للنتجات من الضروري أن يشتريها المواطنون . تجارة التجزئة إذن تعتبر شيئاً ضرورياً ، ولابد من أن يسمح بوجودها على شرط أن يعد عنها جمع للمال ، أو يوضع داخل حدود . والمشكلة التي تتطلب حلاً ، والتي كثيراً ما تظهر خلال المحاورة هي مشكلة التوفيق بين عنصرين مختلفين متنافرين . فتجارة التجزئة أمر ضروري من ناحية ، بل هي أكثر من الضروري ، أو قل إنها شيء نافع ، لأن بائع السلع ، باستعماله النقود مقياساً عاماً لقيمة الشيء ، إنما يحمل السلع كلها في مستوى واحد ويوفر على الناس ما يبذلون من جهد مؤلم في مقارنة قيمة السلعة الواحدة بقيمة السلعة الأخرى أثناء عملية المبادلة . وفي هذا المعنى يكون البائع رجلاً يحسن صنماً ويمارس مهنة تنتج نفعاً اجتماعياً ، ويكون له مكانه المميز ووظيفته المينة في المجتمع . هذه الوظيفة هي أنه يشبع حاجات المجتمع ويشبعها إشباعاً وفاقاً ، كما أنه يضع لكافة سلع المجتمع مقياساً واحداً . ومن الناحية الأخرى فإن عملية البيع والشراء هي أساس الشر كله ، فإذا أمكن أن يضطلع بها أناس لهم من أخلاقهم ما يحلهم في حصانة من هذا الشر ، وإذا أصبح التجار وأصحاب الفنادق من ذوي الأخلاق الممتازة لسكانت هذه الأنواع من التجارة مجلبة للرضى والتمتع (١) . غير أن هذا

---

(١) وهذا يشبه قولنا إن الفنادق كلها لو أنها كانت تحت إدارة « هيئة المضافات الشعبية » ، ولو أن المضافات كلها أديرت وفق المبادئ التعاونية ، فإن عملية إدارة هذه الفنادق والمضافات تصبح مرضية جداً . وإشارة أفلاطون إلى النزول اليونانية تلقى ضوءاً جانبياً على العصر الذي عاش فيه ، إذ يقول : « إن صاحب النزل يستقبل أناساً أخذ منهم التعب أو استبدت بهم الحاجة في مكان يأمنون إليه ويستريحون فيه . وعندما تعصف بهم =

الاقتراح ، مع مافيه من طلاوة ، ليس أساساً لما يقترحه أفلاطون من حل للمشكلة .  
 إن أصحاب الأخلاق الممتازة لديهم مشاغل أخرى لها التمام الأسبق ، ومن واجب  
 المواطن أن يكون طرفاً سلبياً في كل عمليات التجارة ، فإذا حاول أن يقوم فيها بدور  
 إيجابى « وانحط من مقامه إلى جمع المال عن طريق التجارة » ( كما قال أحد  
 أساقفة العصور الوسطى ) ، فمن الواجب أن يعاقب بالسجين عاماً . ولهذا يجب أن  
 يترك الشراء والبيع للأجانب المستوطنين مع وضعهم تحت الرقابة حتى لاتتاح لهم  
 فرصة كبيرة يشبعون فيها شهوة الربح .

ويدعو أفلاطون إلى نظام الأسواق المفتوحة حيث يجتمع المشترون والبائعون في  
 صعيد واحد وعلى رؤوس الأشهاد وحيث يكون التنظيم ميسوراً . أما البيع بالأجل  
 فإن أفلاطون لا يعترف به ، فإذا حدث ذلك وجب على البائع أن يتحمل المغامرة  
 تحت مسؤوليته . وكذلك يتولى القضاة تحديد الأرباح بنسبة معتدلة ، وينبغى على  
 البائع ألا يبيع سلحته إلا بثمن واحد في يوم السوق الواحد . أما النش في السلع  
 فإن عقابه الضرب بالسوط ، ضربة واحدة لكل درهم ( دراخما ) من ثمن السلعة  
 التى تناولها النش (١) .

ومجمل القول ، ومن أية وجهة نظر عامة ، ليس من الضروري بل ليس من  
 العدل أن تهم أفلاطون بأى اعتزال أرسطراطى لحياة العمل في دنيا التجارة ، فهذا  
 التحيز الذى يبدو في تفكيره لا يعنى التحيز الطبقي مطلقاً ، بل هو تحيز من النوع  
 الأخلاقى يبعده عن الجانب الأسوأ من المساومات والحيل السوقية التى كانت سائدة

---

== الرياح يهبى لهم الهدوء المريح ، أو اللجأ الذى ينتفضون فيه من القبط . ولكنه بدلاً من  
 أن يعاملهم معاملة الشيوخ يتصرف نحوهم كما لو كانوا أسرى من الأعداء وقوا في قضية يده ،  
 ولا يطلق سراحهم إلا بعد أن يأخذ منهم فدية طحشة ظلمة » . ويبدو أن أفلاطون كثيراً ما  
 فوجئ بمقايمة حساب طويلة بعد أن أمضى فترة في أحد التزل كان فيها موضع ترحيب كبير .  
 (١) كان النص الثانى من هذه القواعد موضع تهكم أحد الشعراء الساخرين على أساس  
 أنه يمنع بائع السمك من خفض سعر هذه السلعة في نهاية اليوم ، واضطره إلى لرجاع  
 الأسماك إلى داره حيث يثول أمرها إلى الفساد . أما النص الثالث فإنه يؤدي إلى تدرج  
 في العقوبة لا يمكن قبوله عقلاً .

فى منطقة شرق البحر المتوسط ، وهو ربما نفسه عن مثل هذه الأوضاع لأنه يؤمن بحياة البساطة التى تخلق التفكير السامى والعمل الحيد . وفى قوة هذا الإيمان يدين الكثير من الأشياء التى ماكان فى حاجة إلى إداثها ويقبل بعض الأوضاع التى كان من الأفضل له أن يدينها . إن المواطنة فى تصوره هى مهنة سامية تشغل الحياة بأسرها ، وفى سبيل مصلحتها يحرم أية مساهمة من جانب المواطنين فى الصناعة والتجارة ، مع أنه لا يفترض على نظام الرق . ولاشك إن فكرة بركليس عن المواطنة أقل صلابة من فكرة أفلاطون ولكنها أكثر نبلا ، فالمواطن الصحيح فى نظره ينبغى أن يعيش فى عالم الاقتصاد كما يعيش فى عالم السياسة . ولكن إذا كان من بين آراء أفلاطون مايتصف بالزمت واستحالة التنفيذ ، فهناك الكثير أيضاً مما يتصف بالرفقة الإنسانية ، ومثل ذلك ما يقترحه من قانون لمساعدة الفقراء ، فهو يرى أن أقوىاء البنية من الشعاذين يجب إبعادهم عن البلاد ، ولكنه يعطف على ذوى الأخلاق الحميدة إذا ما انحدروا إلى هاوية الفقر ، سواء كانوا أحراراً أم عبيداً . ويقول فى هذا الشأن : « لو أن أناساً كهؤلاء ، عبيداً أو أحراراً ، تركوا فى زوايا النسيان أو انحدروا إلى وهدة الفقر للدقع فى ظل أى دستور أو بين ربوع أية دولة حتى إذا كانت متوسطة النظام فقط ، لوأن شيئاً من هذا حدث لكان أمراً يدعو إلى الصجب حقاً » . إن لغة كهذه لائنم عن تحيز طبقى بل عن إنسانية عالية شاملة . كما أن العاملة التى كان أفلاطون راغباً فى تخصيصها للأجانب المستوطنين ، أو السلوك التى كان يطلب من السادة أن يسلكوه تجاه الأرقاء ، أو الموقف الذى يفقه من التجارة الخارجية والداخلية ، كل هذه المشاعر إنما تنبعث من روح كريمة حرة ، روح جدية بهذه الأشياء كلها . وربما كان من الأشياء الصغيرة فى مبناها والكبيرة فى معناها أنه لم يغفل التعليم الفنى ، ويقترح أن الأولاد يجب أن يتلقوا مقدماً التعليم الذى يمدهم بالمعرفة اللازمة لهم فى حياتهم المهنية المقبلة ، ويجب أن

يمارسوا في باكورة أعمارهم فنون التجارة والبناء والفلاحة مستخدمين في ذلك أدوات تحاكي الأدوات التي سوف يستخدمونها فيما بعد .

### معالجة الزواج والأسرة في ( القوانين )

في مجال العلاقات الاجتماعية البحتة ، وفي كل ما عكس مركز النساء ونظام الزواج لا يختلف أفلاطون « القوانين » عن أفلاطون « الجمهورية » ، فهو مازال متحرراً من تحرره القديم ومازال على قدر من استبداده بالرأى كما كان قبلاً ، ولهذا يصبر على حق النساء وواجهن في أن يكون لهن مكان إلى جانب الرجال في الحياة العامة للدولة . ونراه في محاوره « القوانين » يحتفظ بأحد الموضوعين اللذين ذكرهما في « الجمهورية » بشكله الكامل تقريباً ، وهو أن النساء يجب أن يتعلمن نفس تعليم الرجال كما ينبغي أن يكن أحراراً في متابعة المهن نفسها . أما الموضوع الآخر وهو أن الدولة يجب أن تكون أسرة واحدة ، وأن الزوجات والأطفال يجب أن يكونوا مشاعاً ، فإن أفلاطون رغم تخليه عنه إلى حد كبير إلا أنه مازال يعتقد أن النساء يجب أن يدخلن الحياة العامة عن طريق نظام الموائد المشتركة ، وما زال يؤمن بأن الزواج يجب أن يكون خاضعاً للرقابة في سبيل المصلحة العامة ، وفي قطعة طلبية من « القوانين » يبحث مركز النساء الحالي في مجتمعات عصره ويخلص إلى أن النساء في « تراسيا » خادמות الأسرة وأكثر شهاً بالعبيد ، يزرعن الأرض ويرعين للماشية . وفي أثينا تعتبر الزوجة سيدة الدار وما بها من متاع ، غير أن الكلمات التي تكتب على قبرها عندما تموت لاتعدو أن تكون : « عاشت في الدار تنزل الصوف » وفي إسبرطة يخصص للفتيات ملاعبهن الخاصة ، غير أن المرأة للزوجة ، مع أنها لاتنزل إلا ذلك النوع الحشن من النسيج الإسبرطي ، إلا أن النظرة إليها هي أنها ليست إلا نصف مدبرة للمنزل ونصف أم شديدة المراس . أى أنه لا يوجد مجتمع من المجتمعات يعترف بما يراه أفلاطون حقائق أساسية وهو أن النساء مع أنهن أقل قدرة وقدرأ من

الرجال ، إلا أن في استطاعتهم الاشتراك في مهن الرجال وواجباتهم ، فإذا لم يفعلن ذلك خسرت الدولة خدمات نصف أعضائها . ويترب على فهم هذه الحقائق أن لإدارة وتنظيم كل المؤسسات يجب أن تقوم على مبدأ واحد ينطبق على الرجال والنساء سواء بسواء. وينبغي على النساء أول كل شيء أن يساهمن في نظام الموائد المشتركة (١) . وللرجال أن يجلسوا في مكان منفصل ، غير أن زوجاتهم وبناتهم يجب أن يجلسن إلى موائد مجاورة . وقد يعترض النساء على إرغامهن على ترك العزلة التي كن يعشن فيها والتي اعتدن عليها ، ولكن رغم هذه الاعتراضات فمن الواجب أن يتدعجن في الحياة العامة للدولة إذا أريد لمن تشرب روح الدولة والمشاركة في عملها . وفي المقام الثاني يجب على النساء أن يتلقين نفس تدريب الرجال ، ولهذا ينبغي أن يوجد نظام واحد للتعليم الإلزامي العام يشمل الجنسين على السواء . وعلى النساء أن يتدربن على الحركات الرياضية كالرجال تماماً ، وينبغي على الفتيات والشابات أن يشتركن في مباريات التيان والشيان ، وكذلك يجب على المرأة قبل الزواج أن تشترك في مباريات الرجال ممن يكونون في مثل عمرها ، وإذا أراد النساء المساهمة في المباريات العسكرية المسلحة على ظهور الجياد فمن حقهن أن يفعلن ذلك إلى جوار الرجال . وإذا ما أصبح النساء مدربات كالرجال فينبغي عليهن دخول المعارك إذا لزم الأمر . ولا بد لمن من أداء الخدمة الوطنية والخروج إلى الميدان مع الرجال للتدريب يوماً في كل شهر ، وإذا اشتعلت نار الحرب وأصبح العدو على الأبواب فمن الواجب ألا يسارعن إلى الاختباء ويكتفين بالولولة والنحيب ، بل ينبغي عليهن الخروج إلى العراء والقتال دفاعاً عن أبنائهن كما تفعل الطيور . ولكن مع اعتراف أفلاطون على هذا النحو بما تؤدي النساء من خدمات للدولة إلا أنه لا يذكّر في « القوانين » شيئاً عن إسناد

---

(١) يمكن أن يعتبر نظام الموائد المشتركة نوعاً من « التدبير المنزل التعاوني » وهو وسيلة لتحرير المرأة من مشاغل الأسرة لتتصرف إلى الحياة العامة ، كما أنه شكل من أشكال الحياة العامة نفسها .

الوظائف الحكومية إليهن أو عن تصويتهن في الجمعية . صحيح أن بعض النساء يعملن كموظفات في الدولة إلا أن عملهن هذا يقتصر على ما يتصل بنواحي نظم الزواج ، ولم يرد في « القوانين » شيء يشبه ما جاء في « الجمهورية » عن وجود حراس من النساء . ويبدو أن أفلاطون قد نسى هذا الجانب من الموضوع أو أنه لم يبق في ذاكرته منه إلا ذلك القدر الذي جعله يقول « يجب أن ينال النساء من المديح مثلما ينال الرجال إذا أظهرن فضيلة ممتازة » ، أو من الجائز أن تفكيره قد انصرف إلى أن حياة الأسرة التي استبعدا من « الجمهورية » ولكنه أبقاها غير منقوصة في « القوانين » لا تتفق مع أى نشاط سياسى تقوم به المرأة .

والزواج في محاوره « القوانين » قاصر على زوجة واحدة ، غير أنه خاضع لإشراف الدولة من أوله إلى آخره . ويبدأ أفلاطون بنهضة جو الحب بين الشبان والعذارى ، وذلك بأن يعرض على كل قبيلة أن تعقد اجتماعاً دينياً كل شهر للتمارف وتنمية الزمالة الطيبة ، ومن بين الأغراض (١) التي نخدمها هذه الاجتماعات أنها تمكن الرجال من التعرف على من سيصبحن زوجاتهم فيما بعد (٢) . وينص أفلاطون على أن النساء والرجال يجب أن يروا بعضهم البعض عراة الأجسام قبل أن

---

(١) يعتبر الاختلاط الاجتماعى والزمالة إحدى روابط الدولة . وهذه الاجتماعات هي أحد أنواع الاختلاط الاجتماعى . ومن الضروري أيضاً أن يعرف المواطنون بعضهم بعضاً معرفة شخصية حتى يمتنع الشرف إلى أولئك الذين يستحقونه ، وتطلى المناصب لمن هم أهل لها . وفي السكتين الأول والثانى من « القوانين » يناقش أفلاطون موضوع الاختلاط الاجتماعى في كثير من الإسهاب والتفكير ، وكذلك يتناول أهمية الرقص والفناء وشرب النبيذ في مثل هذا الاختلاط .

(٢) ما أورده أفلاطون عن مكان الالتقاء المشترك الذى يؤمه الجفسان للتمارف يمكن أن تحتضنه المجتمعات الحديثة التى لا يلتقي فيها ملايين الرجال والنساء إلا في الشوارع ولا تتم بينهم معرفة تؤدى إلى الزواج إلا على طرعة الطريق .

يتم بينهم الزواج ، وهو بهذا يهدف لاقتراح آخر يؤيد تنفيذه على أساس تحسين النسلية وهو أن العريس وعروسه يجب أن يتبادلا شهادات صحية . وبناء على هذه الفكرة الرئيسية في محاوره « القوانين » وعلى الاقتراح الذى ذكره في محاوره « رجل السياسة » ، فإنه ينصح بأن يجمع الزواج بين الأضاد : الأغنياء يتزوجون الفقيرات ، وأصعاب الطباع الحادة يتزوجون صاحبات الطباع الهادئة ، والعكس صحيح — وليس في هذا العمل إرغام قانونى لأن مثل هذا الإرغام لا يستطيع تطبيقه ، بل إنه عمل يتوقف على إقناع الناس بأن الزواج يجب أن يتم لمنفعة الدولة أكثر منه للمنة الشخصية . وإذا ما تم الزواج فلن أفلاطون يذكر الزوج والزوجة بأن الواجب يحتم عليها أن ينجبا أطفالا لخدمة الدولة ، ومن أجل هذه الغاية يضع الزوج والزوجة تحت رقابة مشرفات من النساء خلال عشر السنوات الأولى من الزواج . وفي حالة تحتم أن يظل عدد سكانها ثابتاً ينبغي أن يوجد تنظيم من نوع ما ( وإن كان نظام المشرفات شيئاً لا يمكن قبوله ) ، ويصبح هذا الاجراء ضرورة واضحة . وهذا التنظيم قد يأخذ صورة تحديد النسل في بعض الحالات (١) ، كما ينبغي أن يأخذ صورة تشجيع النسل في حالات أخرى . وبما أن أفلاطون ، كما رأينا ، كان يحنى تناقص نسبة المواليد أكثر من تزايدها ، فإنه يقترح تشجيع النسل عن طريق ما تقدمه المشرفات من توبيخ رقيق للأميرات قليلة النسل من ناحية ، ومنح امتيازات وأوسمة شرف للوالدين أصحاب النسل الكثير من ناحية أخرى ، وكذلك باتباع طريقة لها أنصارها في الوقت الحاضر ، وهى فرض ضريبة على من يملكون الخامسة والثلاثين دون زواج . ولا تقوم هذه الإجراءات على أسباب جثمانية فصحب بل إن لها دواعيها الأخلاقية فمن واجب الرجال أن يتزوجوا وينجبوا أطفالا حتى يكون

---

(١) لا يوضح أفلاطون في « القوانين » كما فعل في « الجمهورية » وسائل تحديد



لهم نصيب من الخلود . إن العزوبة في واقع أمرها نوع من الضلال (١) . وينبغي على الرجال أن يحافظوا على سلامة وبقاء أجسادهم وعقولهم لأنهم لا محالة تاركين أثرهم في نفوس وأجساد أبنائهم (٢) . ويتحدث أفلاطون عن فضيلة العفة حديثاً طويلاً مفصلاً ، وكذلك يتحدث عن الزواج قائلاً :

« على الزوج وزوجته أن يتركا الأب والأم والأقارب ويقيما لنفسهما مستعمرة يعيشان فيها . وينبغي عليهما إنجاب الأطفال وتربيتهم حتى تنقل شعلة الحياة من جيل إلى جيل ، من واجبهما دائماً أن يعبدا الآلهة وفق القانون » (٣) .

ومجمل القول إن فكرة أفلاطون عن الزواج هي أبعد شيء عن أن تكون جثائية صرفة . إذ أن لها جانبها الأخلاقي وكذلك جانبها الديني ، وإذا كان فيها خطأ فإنه الخطأ الذي طالما وقع فيه أفلاطون في « القوانين » ، وهو أنه يقال في جدية الإشراف على الزواج مما يجعله أمراً مستحيلاً . ثم إن فكرته العامة عن النواحي الأخلاقية والاقتصادية ليس لها مستوى آخر غير مستوى النبل ، ففيها الكثير من الحكمة العملية والكثير من الإنسانية وعمق النظرة الأخلاقية . إن ما يعلقه من أهمية على المدد له جانبه العملي كما له جانبه الروحاني ، واقتراحاته الخاصة بتسجيل الأملاك والتقدير المنظم لرأس المال والدخل هي اقتراحات تليق برجل السياسة . أما إيمانه بحرية التجارة فهو يعرض كرهه لكافة الشئون البحرية ، كما أن مؤازرته لمساعدة

---

(١) هذا الرأي كان كفيلاً بأن يصدم الناس في عصور الزهد التي كان الامتناع عن الزواج فيها يعتبر دليلاً على الفساسة .

(٢) من النقاط التي يجترأ أفلاطون فيها رائداً ولم تحسب التجربة الحديث ما ذكره عن تأخير شرب الخمر من جانب الوالدين على أبنائهم . ولا شك أن هذا الرأي قد عززه العلم الحديث بما يقوله عن بلازما الجراثيم .

(٣) الطلاق مسوح به في « القوانين » على أساس تناثر الطباع ، لذا عجز القانون على القانون والمفترقات عن التوفيق بين الزوجين .

الفقراء حق. إذا كانوا من الأرقاء فإنها تعوض موقفه من الرق ولو أن لموقفه هذا جوانبه الجميلة . أما رأيه في الزواج فهو ، من الناحية الجنائية والناحية الخلقية ، مزيج من الحكمة والتنظيم وإن كان التنظيم أقل حكمة من المبادئ التي يقوم عليها . ورأيه عن مركز المرأة في المجتمع هو رأى متحرر بوجه عام ولو أنه قد يتصف بالقصور من ناحية وبالمبالاة من ناحية أخرى .

إن أفلاطون « القوانين » ليس رجلاً اشتراكياً ولكنه يعترف بالطابع الاجتماعي لحق الملكية . وهو أقرب إلى مذهب الطبيعيين أنصار الأرض ، ولكنه يعترف بقيمة الصناعة والتبادل وبال الحاجة إليها . إن عيوبه إنما تأتي من تطبيق مستوى أخلاقي بكل ما له من نتائج متطرفة في صرامتها ، غير أن لهذه العيوب جانباً حسناً يفوق جانبها السيء .

، إن آراء أفلاطون لم يمت منها إلا النذر اليسير ، أو أن ما ذهب منها ما زال ينطق بالكثير .

## الفصل الخامس عشر نظام الحكم في محَاورة القوانين



سيادة القانون هي إحدى المبادئ الأساسية في محاوره « القوانين » ،  
فالحكومات هي التي يجب أن تشكل نفسها وفق القانون ، وليس القانون هو الذي  
يجب أن يتشكل وفق الحكومات . ولهذا لا نتوقع أن نجد في دولة « القوانين »  
أية سلطة سياسية تقابل السلطة ذات السيادة في المجتمع الحديث . وليس فيها  
أية هيئة من القضاء أو أى مجلس أو مجلس شيوخ أو جمعية مهما كانت صخامتها  
إلا وتكون خاضعة لسيادة القانون (١) . هذا على أية حال ، هو موضوع محاوره  
« القوانين » حتى نأتى إلى الجزء الثانى عشر . وهذا الجزء يجب أن نعتبره لأسباب  
عدة بمثابة ملحق للمحاوره أو شيء أضيف إليها ولا يتفق مع أجزائها السابقة ،  
ولهذا يجب أن يناقش على حدة . وهناك سبب آخر لعدم وجود هيئة ذات سيادة  
أو شخص صاحب سيادة في دولة « القوانين » ، وهو أن دستور تلك الدولة من  
المفروض أن يكون دستوراً مختلطاً يجمع بين الملكية والديموقراطية ، وبين مبدأ  
العرفه ومبدأ الحرية . والدستور المختلط من طبيعته ألا يشتمل على سلطة واحدة  
تركز فيها السيادة .

وإذا كان من المستحيل أن نقول ما إذا كان دستور دولة إسبرطة من نوع الملكية  
أو الأرستقراطية أو الديمقراطية أو من نوع الحكم الاستبدادى ، فمن المستحيل

---

(١) يجب أن نلاحظ أن حكم القانون في محاوره « القوانين » لا يحمل نفس المعنى الذى  
يحمله في كتاب مثل « قانون الدستور » تأليف ( ديبى ) Dicy . ويرى هذا الفكر  
الإنجليزى أن موطن السلطة التنفيذية يجب أن يكونوا خاضعين للقانون العام الذى يسنه البرلمان شأنهم  
في ذلك شأن بقية الناس ، وأن بما كتبهم يجب أن تجرى أمام القضاء الماديين الذين يطبقون القانون .  
وحكم القانون يكون على هذا النحو متفقاً مع سيادة البرلمان ، ومع حق البرلمان في أن يغير القانون  
الذى يطبقه القضاء . أما حكم القانون في نظر أفلاطون فإنه يعنى أن كل سلطة في الدولة بما  
فى ذلك الجمعية والمجلس ، يجب أن تكون خاضعة للأئمة قوانين يسنها المشرع ، فإذا ما سنها  
المشرع وتولدت دعائها فلا أصبحت لأئمة جوهرية . وأفلاطون في هذا الرأى يسير وراء  
الفكرة اليونانية أن الرأى العام يجب أن يهبته التعليم لمجموعة القوانين الثابتة وليس  
القانون هو الذى يشكله النظام الثابتى وفق حركة الرأى العام .

كذلك أن تحدث عن السولة التي يشيدها أفلاطون في « القوانين » بأن الحكم فيها في يد سلطة واحدة ذات سيادة .

### التدابير التي تؤدي الى قيام السولة

في بناء أفلاطون للسولة يفرق بين الفترة التي تأخذ فيها بنظام يمكن العمل بمقتضاه وبين فترة العمل المنظم التي تلي ذلك . والفترة الأولى هي فترة غير عادية وقد تحتاج إلى أساليب غير عادية . وأحد هذه الأساليب التي يقترحها في الكتاب الرابع من « القوانين » هو أن يضم أحد الشرعيين إلى حاكم مطلق يتصف بالجرأة والفخامة ، ويكون شاباً سريع التعلم بطيء النسيان متممناً بالفضيلة العليا — فضيلة ضبط النفس . إن الشرع في حاجة إلى محاسن الصدف السعيدة حتى ينجح في عمله ، ولا توجد صدفة يمنحها الله أسعد من أن يوفق الشرع إلى حاكم مطلق من هذا الطراز .

يقول أفلاطون : « لا توجد طريقة لوضع الدستور أسرع أو أفضل من هذه الطريقة » . وبما يحض أفلاطون على الأخذ بهذا الرأي أنه يشعر بأن تحديد معنى القوانين الصالحة وإن كان أمراً ميسوراً ، إلا أن الصعوبة قائمة في خلق دافع وراء القوانين يحفز الناس على الاقتناع بها . والحاكم المطلق الشاب يستمد من نفسه حلالهذه الصعوبة ، فهو الذي يفرض القوانين على الناس بالمثل الذي يضربه لهم من نفسه وبما يتمتع به من شخصية يادرون إلى السير وراءها . وإلى هذا يستطيع أن يفرض عليهم القوانين بالإرغام واستخدام القوة الفعلية . وفي تصرفه الشخصي يرسم إطار العمل ثم يتأمل ما يدخل في حدود هذا الإطار بإرغام من لا يسرون وفق الخطة المرسومة على العمل الذي يريده لهم . هذا هو المثل الأعلى القديم « لاجمهورية » يعود مرة أخرى ، ولكنه مثل أعلى مؤقت وذو شقين ، فيدلا من وجود ملك فيلسوف يوجد فيلسوف واحد أو مشرع يشترك مع حاكم

مطلق في العمل ، وكلاهما وسيلة مؤقتة يستعان بها للتغلب على آلام موله  
الدولة (١) .

(١) يبدو أن أفلاطون يردد في معاورة « القوانين » ذلك التناقض الذي ورد في معاورة « الجمهورية » حين يقول : « عندما تنفق سلطة السيادة مع الحكمة وضبط النفس في رجل واحد فإن هذا يكون لإنساناً بمولد أفضل دستور وأحسن قوانين ولا يمكن الحصول على مثل هذا الدستور وهذه القوانين بتغير هذه الوسيلة » . وهذه القطعة الهامة تثير عدة اعتبارات أخرى : (١) الإشارة إلى الحاكم المطلق الشاب لابد من أنها تعني الملك ديونيسيوس الأصغر . ومن العجيب أن أفلاطون ، بعد تجربته مع هذا الملك ، وفي الوقت الذي كان وثيق الصلة فيه ( بديو ) وأصداءه ( ديو ) الذين طردوا الطاغية ، من العجيب أن يواصل مدحه للحكم الاستبدادي . ولا شك أن أفلاطون يصر بالمرج ولهذا يقول على لسان ( كلينياس ) السكريتي : « كيف يستطيع رجل يناقش بهذا الأسلوب أن يقتنع نفسه بصحة رأيه ، وأية حجة يستطيع استخدامها ؟ »

غير أن ما جاء في « الجمهورية » لا يمكن استيعاده مهما كانت الصعوبات في طريق تحقيقه ومهما كانت الدروس التي حصل عليها من التجربة دروساً حمرة . أن المثل الأعلى حازل تحويل نظر الحاكم صاحب السيادة نحو الضوء . ومن الجدير بالملاحظة أن يتحدث أفلاطون أكثر من مرة في الكتاب الخامس من معاورة « القوانين » عن الشرع الذي يكون في الوقت عينه حاكماً مطلقاً واصفاً إياه بأنه يكون أكثر قوة من الشرع الذي لا يكون حاكماً مطلقاً . ( ٢ ) والصعوبة الأخرى أن الطريقة التي يقترحها أفلاطون في هذه القطعة من المسير أن تنطبق على دولة جديدة ، بل تنطبق على دولة قديمة في طريقها إلى التحول وتبطل هذا من قول أفلاطون في قطعة أخرى إن التحول إلى دولة مثالية هو أسهل ما يمكن في حالة الحكم المطلق ، ويليهِ في السهولة الحكم للملك القانوني ، ثم الحكم الديمقراطي . أما التحول من الحكم الأليجاركي إلى الدولة المثالية فإنه بالغ الصعوبة . ورغم ما يقوله أفلاطون عن تأسيس مستعمرة جديدة وعن صحتها البيضاء التي يكتب عليها دستورها ، فإنه لا يزال مشغول الذهن بالدول القائمة وإصلاح الأحوال القائمة فلا ( ٣ ) الإشارة إلى الحاكم المطلق الشاب لا تتفق مع الأسلوب الذي يقترحه في الكتاب السادس لإدخال دولة « القوانين » في نطاق النظام الذي يمكن تطبيقه . ومن الجائر أن قصده من هذا الاقتراح هو تمهيد الطريق لاقتراحه الخامس « بمقدمات القوانين » فإذا لم يستطع المشرع أن يعتمد على معاورة حاكم مطلق ، ففي مقدوره أن يلجأ إلى الشعب ويحثه على قبول قوانينه عن طريق المقدمات التي يقدم بها للقوانين .

غير أن الوسيلة الفعلية التي يقترحها أفلاطون عندما يعرض في الكتاب السادس إلى مناقشة وضع الدستور تختلف اختلافاً كبيراً عن هذا الذي سبق . ذلك أن الجماعة التي أسست للمستعمرة تحتل مكان الحاكم المطلق الشاب ، وهي التي تتعاون مع الشرع وتمكنه من الوصول بالدولة الجديدة إلى مستوى النظام الرتيب والعمل المنظم . وسوف يكون المستعمرون أنفسهم على غير معرفة ببعضهم بعضاً ولا بأولئك الذين ينتخبونهم لمناصب الدولة ، ونظراً لعدم خبرتهم بروح القوانين فإنهم يتعرضون لارتكاب الخطأ إذا تركوا لوسائلهم الخاصة ، ولهذا ينبغي على مؤسسي المستعمرة أن يختاروا من بين أعدادهم أول هيئة من حمة القانون (١) . ويجب عليهم أيضاً أن يعينوا هيئة مؤقتة تتألف من مائتين من الأعضاء ، نصفهم من مؤسسي المستعمرة والنصف الباقى من صفوف المستعمرين ، وتكون مهمتها أن تضمن حسن اختيار بقية القضاة لأول مرة . وأن يكون هؤلاء القضاة قد تم اختبارهم اختباراً سليماً قبل أن يتولوا مناصبهم . فإذا ما فعل مؤسسو المستعمرة هذه الأشياء فإنهم يكونون قد آتوا عملهم ، ومن واجب الدولة الجديدة بعد ذلك أن تشق طريقها إلى النجاح معتمدة على نفسها (٢) .

### النظم الدائمة في الدولة

إذا ما استقرت أحوال المستعمرة وبدأت حياتها المنظمة فإن الجمعية الشعبية تصبح صاحبة السلطة الانتخابية ، وهي التي تنتخب الهيئة المدبرة أو المجلس ،

---

(١) يشغل حمة القانون مناصبهم مدة عشرين عاماً . وهذا يعني أن المستعمرة تضمن وجودهم عدة سنوات مقدماً .

(٢) فيما عدا المستعمرات الكورثية التي حاولت كورثيا أن تبقىها متصلة بها ومعتمدة عليها فإن المستعمرات اليونانية الأخرى كانت منذ البدء متعتمدة بالحكم الذاتي . ومع أن المدينة الأم قد تعين مشرع المستعمرة (ولو أن الغالب أنه كان يعين معرفة المستعمرين أنفسهم) ، إلا أن المستعمرة فيما عدا ذلك كانت تدبر كل شئونها بنفسها .



و يختلف القضاة التنفيذيين . وهذه الجمعية تألف من خمسة آلاف والأربعين مواطناً مقسمين إلى أربع طبقات على أساس الملكية حسب ما بينهم من اختلافات في مقدار مقتنياتهم الشخصية . وحضور اجتماعات هذه الجمعية إجبارى بالنسبة للطبقتين الأولى والثانية واختيارى بالنسبة للثالثة والرابعة ، غير أنه لا يصرح للمواطن من أية طبقة أن يؤم الاجتماع إلا إذا كان من حملة السلاح وقضى فترة التدريب العسكرى (١) : والمهام التى تضطلع بها الجمعية هى مهام انتخابية بحتة ، بل يمكن القول إن البرر لوجودها هو انتخاب حملة القانون وأعضاء المجلس ، ولو أنها إلى جانب ذلك تنتخب قادة الجيش وعدداً من الموظفين المحليين وحماة القانون السبع والثلاثون ينتخبون بتصويت على ثلاث درجات ، فينتخب ثلاثمائة فى التصويت الأول ثم يستبعد من هؤلاء مائتان فى التصويت الثانى ويعمرى الانتخاب الأخير بين الباقين فى التصويت الثالث . أما انتخاب المجلس فإنه أكثر إحكاماً ، وفيه يطبق نظام الطبقات تطبيقاً محدداً مع أن لا وجود له فى انتخاب حماة القانون . ويتألف المجلس من ثلاثمائة وستين عضواً ينتخبون سنوياً على أن ينتخب تسعون عضواً من كل طبقة . والمرحلة الأولى فى هذا الانتخاب هى اختيار المرشحين ، ولا يترك أفلاطون مجالاً للترشيحات الشخصية التى يقوم بها الأفراد أو اللجان الانتخابية بل يجب أن يختار المرشحون لعضوية المجلس بالتصويت العام شأنهم فى ذلك شأن حماة القانون ، غير أن مرشعى الطبقات المختلفة يختارون بطرق مختلفة ، فمواطنو كل طبقة يجب أن يختاروا مرشعى الطبقتين الأولى والثانية ، واشترأ كهـم فى هذه العملية إجبارى بحيث توقع غرامة على المتخلف عنها . وفى اختيار مرشعى الطبقة

---

(١) ضرب مثلاً لذلك الحكومة التى قامت فى أتيناء أثناء ثورة ٤١١ ، وفيها كان حق الانتخاب قاصراً على خمسة آلاف من المواطنين الذين يكون فى مقدورهم حمل السلاح . ويضاف إلى ذلك أن فرض مؤهل الخدمة العسكرية هنا خاص فقط باجتماعات الجمعية التى تعقد لانتخاب حماة القانون وقادة الجيش .

الثالثة يجب على مواطنى الطبقات الثلاث الأولى أن يمتطوا أصواتهم وتوقع غرامة على المتخلف ، أما مواطنو الطبقة الرابعة فلهم حرية التصويت أو الامتناع . وفي اختيار الطبقة الرابعة ينبغي على مواطنى الطبقتين الأولى والثانية أن يشتركوا في التصويت أو يدفعوا غرامة تكون ثلاثة أضعاف الغرامة العادية بالنسبة للمتخلفين من أعضاء الطبقة الثانية وأربعة أضعافها بالنسبة للمتخلفين من أعضاء الطبقة الأولى . إلا أن لأعضاء الطبقتين الثالثة والرابعة أن يشتركوا في التصويت أو يمتنعوا . فإذا ما انتهت هذه المرحلة الأولى من الاختيار جاءت المرحلة الثانية ، وهى التصويت على كل المرشحين بقصد إجراء اختيار ثان يجب أن يشترك فيه كل المواطنين لاستبقاء مائة وثمانين مرشحاً في كل من الطبقات الأربع واستبعاد الباقين . وتوقع غرامة من الفئة العادية على المتخلفين عن هذه العملية . أما المرحلة الثالثة والأخيرة فهى استخدام طريقة الاقتراع في اختيار تسمين عضواً للجلس من بين المائة والثمانين مرشحاً الباقين لكل طبقة . وهكذا يتم اختيار جميع أعضاء المجلس المؤلف من ثلاثمائة وستين عضواً (١) .

---

(١) الطريقة التى يقرها أفلاطون تجمع بين نظام الطبقات الأربع وطريقى الاقتراع والانتخاب اللتين كانتا متبعين في انتخاب المجلس خلال النصف الأول من القرن الخامس . وهناك طريقتان حديثتان تشبهان هذا الوضع : - (١) التصويت الإجبارى جزء من الدستور البلجيكي ومن دساتير بعض الولايات السويسرية (٢) استخدام نظام الأربع طبقات في انتخاب المجلس يقابل من بعض الوجوه استخدام نظام الطبقات الثلاث الذى كان معمولاً به في انتخاب (مجلس الديت البروسى) Diet . حيث كانت هيئة الناخبين مقسمة إلى ثلاث طبقات على أساس الملكية . وكانت كل من هذه الطبقات غير المتساوية في عددها ( الأولى ٥ في المائة والثالثة ٨٠ في المائة من مجموع الناخبين ) ، تنتخب عدداً متساوياً من الناخبين ، ثم ينتخب هؤلاء بدورهم أولئك الأعضاء الذين ترشحهم الأحزاب المختلفة . وكان هذا النظام البروسى يهدف إلى إيجاد المساواة في الملكية ( على حساب المساواة بين الأشخاص ) ، ويمكن القول إنه كان يهدف إلى المساواة النسبية التى يرى أفلاطون أنها المساواة الصحيحة ، ولكن هذا النظام أدى إلى زيادة حدة الانقسامات الاجتماعية . ونظام أفلاطون أكثر اعتدالاً ، ولكنه معرض للنقد نفسه ، على حد قول أرسطو .

وأثر هذا النظام أن الطبقتين الأولى والثانية سيكون لهما صوت غالب في اختيار المرشحين ، وفي الوقت عينه تستطيع كل الطبقات أن تشارك في الاختيار الأصلي لمرشحي كل طبقة ، كما أن الطبقات جميعها يتحتم عليها أن تشارك في عملية الاستبعاد أما استخدام طريقة الاقتراع فإنها تهدف إلى تحقيق المساواة في المرحلة النهائية . والنظام كله يحقق الجمع بين حق الانتخاب العام وحق الانتخاب الطبقي بطريقة محكمة التدبير ، وكذلك يحقق الجمع بين ما كان يعتبره اليونان طريقة أرسطراطية للانتخاب بطريق التصويت وبين ما كانوا يعتبرونه طريقة ديمقراطية للانتخاب بطريق الاقتراع . ويقوم دافع أفلاطون عن هذا النظام على أساس أنه وسط بين مبدأ الحكم الملكي ومبدأ الحرية الديمقراطية ، البدأ الأول يتمثل فيما تمارسه الطبقات العليا ( الفروض فيها أنها أكثر حكمة ) من سلطة أعلى في اختيار المرشحين . والبدأ الثاني يتمثل بإمكان مساهمة كل المواطنين في المرحلة الأولى وضرورة مساهمتهم في المرحلة الثانية ، ثم استخدام الاقتراع على الطريقة الديمقراطية في المرحلة الثالثة . وكذلك يدافع أفلاطون عن هذا النظام على أساس آخر هو أنه يقوم على المساواة الحققة وهي المساواة « النسبية » . وذلك لأن أتباع مبدأ المساواة المطلقة بمخالفته — فيمنع الشرف نفسه وتمنح السلطة عينها لأشخاص غير متساوين من حيث الكفاءة والجدارة — لا معنى إلا اتباع المساواة الزائفة والانحراف عن طريق العدالة . إن المساواة الصحيحة لابد أنه تكون نسبية أوقل إنها المساواة في النسب ، ولا يمكن تحقيقها إلا إذا تساوت النسبة بين الجدارة الأعلى وما يمنح من شرف أعلى بالنسبة بين الجدارة الأقل وما يمنح من شرف أقل ، ولا يتحقق هذا الوضع إلا إذا نال أصحاب الجدارة الأكثر شرفاً أعظم وأصحاب الجدارة الأدنى شرفاً أدنى (١) . هذه المساواة النسبية هي العدالة لأنها

---

(١) من الطبيعي أن أفلاطون ، وخاصة في المرحلة الأخيرة من حياته عندما كان منفصلاً بالرياضيات والعدد ، من الطبيعي أن يؤيد فكرة « التمثيل النسبي » حسب الجدارة . وفي عاورة « جورجياس » كان كاليبليس ، مؤيد فكرة منح القوة نسبياً أكبر من التمثيل ، هو أول من جله أفلاطون عارضاً للفكرة . غير أن سقراط أيضاً قد ناصر الفكرة بمعنى مختلف .

مساواة صحيحة ، وهى تنفى أن الدولة تعطى مواطنيها على قدر ما يعطونه لها ، ثم إنها تنفى التناقص والاستقرار ، إذ لا يمكن أن يوجد تناقص فى دولة يشعر فيها أصحاب الفضل بالمرارة لأن ما يتصفون به من جدارة لا يلقي ما يستحق من جزاء. والصعوبة فى هذه الحجة الأخيرة كما يحس بها أفلاطون أنها إذا كانت صحيحة فإنها تدل على الشيء الكثير ، ذلك أن أمثال هذه المبادئ لا تنطوى على الكثير مما يبرر التسليم بأن طريقة الانتخاب بالاقتراع تضمن المساواة المطلقة . ولا يتردد أفلاطون فى الاعتراف بذلك حين يقول :

« من الضروري لكل دولة فى بعض الأوقات أن تستخدم كلتي « المساواة » و « العدالة » معنهما الثانوي . وفى مثل هذه الأوقات تجمل من الإنصاف ، بل ومن الرحمة ، بديلا لمستوى العدالة الكاملة . وهذا هو السبب فى ضرورة الأخذ بطريقة الاقتراع لأن ما يقترن بها من معنى المساواة يجنب الدولة تنمر الشعب ، وهذا هو السبب أيضاً فى أننا لا نملك إلا التوسل إلى الله أن يجعل الاقتراع محققاً للعدالة ، وأنه من الضروري لنا أن نستخدم النوعين من المساواة وإن كان الأفضل ألا نلجأ إلى المساواة القائمة على فرصة الاقتراع إلا فى أضيق الحدود » .

ومن الصعوبات التى تنطوى عليها حاجة أفلاطون عن المساواة أنها لا تثبت ما نتوقع منها أن تثبت ، ذلك أن حجة عن المساواة الصحيحة إنما تقوم على أن الكفاءة والجدارة يجب أن يعترف بهما ، بينما الطريقة التى يقترحها لانتخاب المجلس إنما تقوم على الاعتراف بالثروة ، والمبدأ الذى يتبناه فعلاً هو أن منح الشرف والمناصب يجب أن يكون على أساس الفنى أو الفقر ، لاعلى أساس ما يتعطى به الناس أو أجدادهم من فضيلة ، أو ما يتصفون به من الجمال وقوة البدن .

ومع ذلك فإن حجة « القوانين » كلها تدل على أن أفلاطون كان أبعد ما يمكن عن الأخذ بالرأى أن الثروة تعنى الكفاءة أو أن الامتلاك يعنى الجدارة ، وهو الرأى

الذى يستطيع دون غيره أن يزيل التناقض مالف الذكر ، ويفهم من هذا أن حجة عن المساواة الصحيحة تقوم على أساس معين ، بينما النظام الذى يقترحه يقوم على أساس آخر . وهذا التناقض شيء طبعى ، ذلك أنه من السهل أحياناً أن يشعر المرء بأن الإنسان فى عالم مثالى يجب أن ينال ما يستحق ، وأن الجدارة الأعلى يجب أن تلقى جزاء أكبر ، كما أنه من السهل فى أوقات أخرى أن يشعر الإنسان بأنه الناس يستحقون ما ينالون ، وأن مبلغ ما يمتلكونه هو الدليل على جدارتهم ، ولا يمكن قبول أى من الرأيين على الفور . فمن المستحيل أن تقاس الجدارة أو أن يجعل الأجر مناسباً لقيمة العمل ، وحتى إذا كان هذا ممكناً فإن العالم الذى يكون تقدير الجدارة فيه دقيقاً ومضبوطاً بهذه الصورة دائماً سيكون أسوأ من العالم الذى نعيش فيه حيث يؤدي الناس عملاً جيداً ويشغلون ذلك كل يوم لأنهم يرون أن العمل الجيد شيء حسن فى ذاته وأنه لهذا السبب يستأهل أن يفعلوه (١) . ومن المستحيل أيضاً أن نعتقد أن لما ناله أية علاقة حمية بما لنا من قيمة ، أو أن المقياس الذى تقاس به والمكانة التى نشغلها فى المجتمع يتوقفان على قدر ما نمتلك ، لأن ذلك القدر قد يكون نتيجة للعمل والكفاءة كما أنه قد يكون ، وكثيراً ما يكون ، وليد ما يسنح لنا من فرص . ومهما قلنا عن العالم الاقتصادى (سواء فعلنا كما فعل الآن وتركنا الأجور والأسعار يحدددها مقدار رغبة المشترين فى السلع والخدمات ، أو حاولنا تحقيق المساواة هنا أيضاً) ، فإنه يبدو أن الطريقة الوحيدة المأمونة فى عالم السياسة هى أن نحاول تحقيق مساواة من النوع الذى يصفه أفلاطون بأنه مساواة زائلة ، ولا بد للدولة من أن تعامل كل الناس فى مراكز الانتخاب وفى المحاكم كما لو كانوا متساويين دون أن تؤكد أنهم كذلك . إن الدولة لا تستطيع أن تقيسهم بقياس الجدارة ، فإذا قاستهم بقياس الثروة فإن هذا القياس لا يعتبر معياراً لقيمتهم ، وإذا

---

(١) « نظرية الفلسفة للدولة » تأليف يوسانكيه . ص ٢٩ — ٣١

قاسمهم على قدر ما يكون من معرفة فإن هذا المقياس أيضا ليس أصدق من سابقه ،  
ويدو أن هذا يجعل من مبدأ المساواة السياسية شيئا لا يزيد عن ذلك الذى وصفه  
العلامة هوزن Hobson ، فنحن إنما ننشد المساواة إن لم يكن بقصد « تجنب  
تذمر الشعب » ، فهو بقصد تجنب التفكير المضى على الأقل . ومع ذلك فالمساواة لها  
جذور أعمق وتبرير أعمق . إن الناس جميعاً ، ما دامت لهم شخصياتهم ، فإنهم على  
أساس هذه الحقيقة الجوهرية على قدم المساواة ، والدولة التى تقيم دعائها على  
أساس هذه الحقيقة الجوهرية لا بد أن تكون أكثر عدالة وأقرب إلى السلامة من  
الدولة التى تقيم صرحها على أساس صفات جزئية أو صفات عابرة .

وبالإضافة إلى أن الجمعية الشعبية تنتخب المجلس ، فإنها أيضاً تنتخب موظفى  
البلدية المحليين وموظفى السوق ، وهى تفعل ذلك بطريقة التصويت العام  
تقتصره على الطبقتين الأولى والثانية . وهى كذلك تنتخب قادة الجيش ، وعدد  
هؤلاء ثلاثة ينتخبون بناء على اقتراح يتقدم به حماة القانون ، ويقوم بانتخابهم  
كل أعضاء الجمعية الذين بلغوا سن الخدمة العسكرية وجاوزوها . غير أن أى  
رجل آخر له أن يقترح مرشحاً بدلاً من أولئك الذين اقترحهم حماة القانون ،  
فإذا أسفرت نتيجة التصويت المبدئى عن فوز هذا المرشح بأصوات أكثر من  
تلك التى نالها المرشح الرسمى أصبح من حقه دخول الانتخاب التهاى (١) .  
ويخصص أفلاطون للجمعية إلى جانب مهامها الانتخابية ثلاثة حقوق أخرى .  
فمن حقها أن تقيم الدعاوى العامة ضد من يسبب أضراراً للدولة ، كما أن  
الحصول على موافقتها أمر ضرورى فى حالة أى تعديل للقانون إذا كان هذا التعديل

---

(١) دستور الجيش يشبه دستور الدولة بوجه عام فى أنه دستور مختلط . فأصحاب رتبة  
(المقدم) فى الفرق القبلية الإثنى عشرة ، شأنهم شأن القواد ، ينتخبون بطريقة التصويت  
الشعبى (بناء على اقتراح القادة) ، غير أن القادة هم الذين يعينون قباء الفصائل بأنفسهم .

ضرورياً ، ومن سلطتها أن تمنح الأجانب المستوطنين إذناً بالبقاء في البلاد أكثر من فترة العشرين عاماً . ويمكن القول بوجه عام إن الجمعية ، كما أنها ( سولونية ) في تشكيلها ، فهي تمتلك أيضاً ما نستطيع تسميته سلطات ( سولونية ) ، وهي على نسق الجمعية الأتينية بعد تشريع سولون ، تلعب دوراً مزدوجاً هو أنها هيئة الناخبين وهيئة قضائية شعبية ، ولكن يبدو أنها لا تملك أية مهام تدخل في نطاق تدبير شؤون الدولة ، وذلك لأن سفينة الدولة تحتاج إلى حراسة دقيقة نهائياً ولبلاً ، وليس في مقدور هيئة كثيرة العدد أن تضطلع بهذه المهمة في شيء من القوة ، ولهذا ألقي عبء هذا الواجب على المجلس خلال فترة تشكيله السنوية . ويقترح أفلاطون ( جرياً وراء السوابق الأتينية ، ولكنها سوابق متأخرة عن عصر سولون ) أن يقسم المجلس إلى اثني عشر قسماً يعمل كل منها شهراً واحداً يتولى فيه عمل الجهاز الرئيسي للحكومة والهيئة الرئاسية للدولة . ومن عمل هذه الأقسام خلال توليها السلطة أن تستقبل الأجانب والمواطنين ، وأن تأمر بعقد وفص الجلسات العادية للجمعية ، سواء كان ذلك من أجل الانتخابات أو نظر القضايا أو من أجل تفسير القوانين ( ١ ) ، وهي في ذلك كله تسير على نسق الأقسام الرئاسية في المجلس الأتيني .

ومن المفروض أن كلاً من أقسام المجلس الإثني عشر يعمل في دوره بالاشتراك مع القضاء التنفيذي ، وهؤلاء القضاء هم حماة القانون ، وعددهم سبع وثلاثون

---

( ١ ) بينا الجمعية الشعبية في « القوانين » تقابل الجمعية الأتينية في عصر سولون لأنها مثلها تنقسم إلى أربع طبقات وتمتلك سلطات مشابهة ، فإن المجلس يقابل المجلس الذي أنشأه ( كليثيز ) لأنه يملك نفس السلطات وينقسم إلى أقسام مشابهة . ومن الوجهة الأخرى يوجد بين المجلسين اختلافان ، فجلس كليثيز كان مقسماً حسب القبائل غير أن مجلس أفلاطون لم يكن منتخباً على أساس القبائل الاثني عشرة بل على أساس الطبقات الأربع . ثم أن مجلس كليثيز كان مقسماً إلى عشرة أقسام بينما كان مجلس أفلاطون مقسماً إلى اثني عشر قسماً تتفق مع مشهور السنة الاثني عشر ( لأن أفلاطون كان يسير وفق نظام اثني عشري ) .

ينتخبون ، كما رأينا ، بمعرفة الجمعية العامة ويتولى كل منهم منصبه مدّة عشرين عاماً . ولا يصرح لرجل أن يتولى هذا المنصب إلا إذا بلغ الحسّين من عمره ولا يبقّ فيه بعد السبعين . وشرط السن هذا يشبه ما كان معمولاً به في مجلس ( الجيوسيا ) الأسبرطى الذى كان يتضمّن على أعضائه ، حسب القانون الإسبرطى ، أن يكونوا فوق الستين ، كما أن عدد أعضاء حماة القانون يشبه ما كان معمولاً به في مجلس ( الجيرونوت ) الذى كان يتألف من سبع وثلاثين عضواً من بينهم الملاك (١) . ومن الأمور العجيبة أن يكون هناك موظفون تنفيذيون يشغلون المنصب عشرين عاماً . ولكن يجب ألا ننسى أن المهمة الرئيسية لحماة القانون هؤلاء هم ، كما يدلّ اعمهم ، العمل على تحقيق التزام الناس بالقانون ، ومن اختصاصهم أيضاً أن يحتفظوا بسجلات التفتيات الشخصية التى يقوم عليها نظام الطبقات الأربع (٢) ورئيسه ،

---

(١) عدد حماة القانون شيء عجيب ، فرقم ٣٧ ليس له علاقة عديدة برقم ٥٠٤٠ . وفى تطبيق الأستاذ ( رير ) على عاورة « القوانين » ، يترح أن رقم ٣٧ يقوم على أساس القبائل ، بحيث تمثل كل قبيلة ثلاثة أعضاء ويضاف إلى ذلك عضو ليجول دون حدوث انقسام متكاثر في أى تصويت ، غير أن هذا مجرد تخمين . وهناك نقطتان أخريتان يجدر ملاحظتهما : ( أ ) كان في إسبرطة ضباط يطلق عليهم اسم حماة القانون غير أننا لا نعرف شيئاً عنهم . وكان في أثينا أيضاً حماة للقانون عددهم ٧ يختصون بالمحافظة على تنفيذ القانون في الجمعية وفى المجلس وفى عمل القضاة التنفيذيين . وعلى هذا تكون مهام حماة القانون في نظام أفلاطون مقابلة لى نقطة أساسية لمهام حماة القانون الأثينيين . ويبدو أنه أضاف رقم (٣٠) وشرط السن كما كان الحال في مجلس ( الجيرونوت ) الأسبرطى لى رقم (٧) ومهام حماة القانون الأثينيين . فإذا كان الأمر هكذا كان مثلاً عجيباً « للرج » . ( ب ) اللب الوحيد الذى يفسرنا لما أتبه أفلاطون من جعل مدة شغل المنصب بالنسبة لحماة القانون عشرين عاماً هو المجلس التنفيذى الفدرالى لسويسرا الذى يتولى أعضاؤه مناصبهم خلال دورة برلمانية أسبوعية ، غير أن انتظامهم يحدد بصفة مستمرة ، وفى بعض الأحيان يبقون فى مناصبهم ما يقرب من العشرين عاماً . (٢) لحماة القانون بعض السلطة فى تغيير القوانين خلال العشرين السنة الأولى من وجود الدولة . غير أن حماة القانون الذين يمارسون هذه السلطة هم أولئك الذين يبينهم مؤسسو المستمرة بصفة خاصة .

ولذلك أيضاً أن يساهموا فى عاكمة من يرتكبون جرائم ضد الدولة .



إذا جازت تسميته بهذا الاسم ، هو ذلك الذى يكلف من بينهم بالإشراف على التعليم ، ويتولى منصب وزير التعليم ، ويتم انتخابه من صفوف حماة القانون بانتخاب سرى تتولاه جمعية مشتركة مؤلفة من كل القضاة التنفيذيين فى الدولة ، ويتولى منصبه مدة خمس سنوات ، ويجب أن يكون هذا الرجل أحسن مواطن من كافة الوجوه . ومن الأمور التى لها دلالتها أن « رئيس الوزراء » فى دولة أفلاطون هو وزير التعليم .

وفى معالجة أفلاطون للنظم القضائية يبدأ بالتفريق بين القضايا الخاصة والقضايا العامة . ثم خصص للنوع الأول ثلاث درجات وثلاثة مستويات من المحاكم تبدأ بمحكمة أول درجة ، وهى محكمة اختيارية أو هيئة تحكيم تتألف من الجيران والأصدقاء الذين يعرفون موضوع القضية أكثر من غيرهم ، ويصف أفلاطون هذه المحكمة بأنها « أكثر المحاكم كفاءة » . ومحكمة ثاى درجة هى المحكمة القبلية لكل من الأقاليم الاثنى عشر . ويختار قضاتها بالاقتراع ، ولهذا يعترف فيها بمبدأ المحاكمة الشعبية ، وهو مبدأ يؤكده أفلاطون على أساس أن كل الناس يجب أن يكون لهم نصيب من السلطة القانونية لأن الرجل الذى لا يشترك مع غيره فى سلطة المحاكمة يعتبر نفسه محروماً من أى دور يقوم به فى الدولة .

أما محكمة ثالث وآخر درجة فهى محكمة تتألف من فئة القضاة للمنازعين يختارون سنوياً بنسبة واحدة من كل هيئة قضائية ، ويتولى انتخابهم كل القضاة التنفيذيين فى الدولة مجتمعين (١) . وجلسات هذه المحكمة علنية ، كما أن كلا من قضاتها يصدر قراره علناً ، ومن واجب هيئة القضاة التنفيذيين المشتركة التى

---

(١) يحدث أفلاطون فى الجزء التاسع من المحاوره عن أن الحكم فى الجرائم التى ترتكب ضد الدولة من اختصاص حماة القانون ومحكمة تختار على أساس الجدارة من بين قضاة السنة السابقة .

استُخِبت جميع القضاة أن تحضر جلسات المحكمة . وإذا كان أفلاطون في هذه الناحية لا يأخذ بنظام المحاكم الشعبية الأتينية واسعة النطاق ( بما فيها من مئآت بل وآلاف القضاة أحياناً ) ، فإنه يحاول على أية حال أن يدخل في نظامه عنصر العلنية .

أما في القضايا العامة وهي التي لا يخصص لها إلا درجة واحدة فإنه يجعل كل المحكمة تقريباً من اختصاص الشعب . وذلك لأن الإضرار بالدولة إضرار بكل إنسان ، ومن دواعي الأسى لكل إنسان ألا يكون له صوت في ما يصدر من قرارات . وعلى هذا يكون بحث القضية من اختصاص ثلاثة من كبار القضاة يتفق عليهم بين المدعى والمدعى عليه ، غير أن بداية المحاكمة ونهايتها — الإجراءات المبدئية والقرار النهائي — كل هذا يقع في اختصاص الجمعية العامة .

أما في نظام الحكم المحلي الذي يصفه أفلاطون فهو بالضرورة نظام هين ، فالدولة التي يبلغ عدد سكانها ٥٠٤٠ لا تحتاج إلى الشيء الكثير بعد حكومتها المركزية . ففي المدينة المركزية لابد من وجود مفتشين للمدينة ومفتشين لساحة السوق ، وفي الريف يوجد مفتشون لكل قبيلة ، عدد خمس وتتخبرهم قبيلتهم لشغل للنصب مدة عامين . وتشبه مهامهم من بعض الوجوه مهام قضاة المحاكم الجزئية في نظام إنجلترا القديم للحكم المحلي من حيث إن سلطتهم القضائية محدودة ومن حيث إنهم يشكلون هيئة إدارية عامة . غير أنهم يختلفون عن القضاة الإنجليز في أن كلا منهم ينتقى من القبيلة إثني عشر شاباً يعتبرهم رفاقه وزملاءه ، وعليه أن يقوم بتدريهم . ويختلفون عنهم أيضاً في أنهم ليسوا مرتبطين بإقليم واحد معين ، بل من واجب كل جماعة من المفتشين مع زملائهم الستين أن يجوبوا الدولة كلها مرتين خلال مدة خدمتهم ، مرة من اليسار إلى اليمين في السنة الأولى ومرة من اليمين إلى اليسار في السنة التالية بحيث يقيمون شهراً واحداً في كل إقليم يزورونه . والقصد من ذلك أن يصبح الجميع على معرفة وفيرة بالبلاد كلها . وخلال دورتهم هذه يجب أن ينصرفوا

انصرفاً كبيراً إلى طلب العمل اللازم لحفر الخنادق الخاصة بالندفاع عن البلاد ،  
ولبناء الطرق ، وتزويد البلاد بالمياه اللازمة ، وتنفيذ أعمال الري . أما واجبات  
مفتشى المدينة ومفتشى السوق فإنها أقل إرهاباً ، غير أن أهمية المدينة المركزية  
تكسب مناصبهم أهمية مماثلة ، ولهذا فإن مفتشى المدينة الثلاثة يجب أن يكون  
اختيارهم من الطبقة الأولى دون غيرها ، كما أن مفتشى السوق الخمسة يجب أن  
يقتصر اختيارهم على الطبقتين الأولى والثانية . غير أن أى مواطن من حقه أن يقترح  
مرشحاً للوظيفة ، ويجب على كل مواطن أن يعطى صوته عند الاختيار المبدئى الذى  
يتم بمقتضاه تخفيض عدد المرشحين الأصليين إلى ضعف عدد الوظائف المطلوب اختيارهم ،  
أما الاختيار الثانى فإن أمره متروك للاقتراع . ويختص مفتشو المدينة برعاية المدينة  
من حيث مبانيها وطرقها ومورد مياهها . أما مفتشو السوق فإنهم يشرفون على  
ساحة السوق ومبانيها وتجارتها — غير أن الطائفتين من المفتشين تملكان سلطة  
قضائية جزئية .

والخطوط العامة لنظام الحكم المحلى هذا تسير وفق ما كان متبعاً فى أثينا ،  
ولقد رأينا أن الكيان الدستورى لدولة « القوانين » هو من نواح أخرى كثيرة  
أثينى الطابع ، فالجلس والجمعية العامة يشبهان مثليهما فى أثينا ، ونظام الطبقات  
الأربع هو نظام أثينا فى عصر سولون ، وتقسيم الدولة إلى ثنى عشر قبيلة والجلس  
إلى اثنى عشر قسماً يذكرنا بأثينا فى عصر كليستينز . ومن الوجهة الأخرى فإن النظام  
الاجتماعى الذى وصفه أفلاطون فى « القوانين » هو نظام إسبرطى لا أثينى ، كما أن  
أسلوب التدريب ونظام الموائد المشتركة ومركز المرأة ، كلها « ولادة الأسلوب  
الإسبرطى » . ومع أن « القوانين » أكثر تقدماً لإسبرطة من « الجمهورية » ،  
إلا أن مثل الأسبرطى لم ينب عن ذهن أفلاطون .

وفي مقدورنا أن نصف دولة « القوانين » بأنها خليط يجمع بين الأشكال الدستورية الأتينية والحرية الأتينية وبين النظام الاجتماعي والوضع المستقر لدولة إسبرطة ، وهى دولة مختلفة من وجوه كثيرة ، وليس أقلها أنها تجمع بين التمثيل النقيضين من دول اليونان المعاصرة (١) .

### الطابع العام للحكومة في « القوانين » :

هذا هو نظام الحكم المحلى ونظام الدستور كما وصفهما أفلاطون في الكتاب السادس من « القوانين » . وقيل أن تناول ما أضيف إلى هذا النظام في الكتاب الثانى عشر يحدّر بنا أن تبصر النظام كما هو قائم . هناك جمعية شعبية ومجلس منتخب وهيئة تنفيذية تتألف من حماة القانون . وهناك موظفون عسكريون ودور للقضاء وموظفون محليون .

والجمعية الشعبية مشكلة على أساس نظام الطبقات بحيث يوجد تفريق بين الطبقات التى يجب أن تحضر جلساتها والطبقات التى يجوز لها ذلك ، غير أن كل مواطن هو عضو فيها ومن حقه أن يدلى بصوته فى كل اجتماعاتها . والمجلس الذى تعتبر أقسامه الشهيرة هيئة رئاسية للدولة ينتخب على أساس نظام يجمع بين الاعتراف بالثروة والاعتراف بحق الانتخاب الشامل ، وبين استخدام طريقة الانتخاب وطريقة الاقتراع . أما حماة القانون فإنهم ينتخبون انتخاباً حراً بمعرفة المواطنين جميعاً ، غير أن الموظفين العسكريين فإن جزءاً منهم يؤخذ بالانتخاب الشعبى كما يؤخذ جزء بالتميين . أما دور القضاء فمع أنها تشتمل على عنصر المعرفة الخاصة فى حالة قضاة المحكمة العليا ، إلا أنها تقوم على أساس مبدأ المحاكمة الشعبية إلى حد كبير .

---

(١) وتجلى هذا فى شخصيات المجاورة — الأتيني القريب الذى يقوم بالدور الرئيسى ، و ( مجلس ) الإسبرطى الذى يرتبط ارتباطاً طبعياً بكلينياس الكريتى نظراً لما بين النظم الكريتية والنظم الإسبرطية من علاقة وثيقة .

واللوظفون المهليون للمدينة ولل سوق وإن كانوا لا ينتخبون من جميع الطبقات إلا أنهم ينتخبون بمعرفة الجميع .

وهكذا ترى أن عنصر الحكمة متمثلاً في الطبقات العليا يطميه أفلاطون تمثيلاً خاصاً ، كما أن عنصر الحرية متمثلاً في جمهور المواطنين كله يفسح له أفلاطون مجال العمل بحيث يستطيع كل مواطن أن يدلي بصوته إذا أراد . والصعوبة التي ينطوى عليها هذا النظام هي أن الطبقتين الأولى والثانية اللتين يرجع امتيازهما إلى أنهما تتملكان قدراً أكبر من المقتنيات الشخصية دون أى شىء آخر ، هاتان الطبقتان يجعلهما نظام أفلاطون ممثلين للحكمة . وفيما عدا هذه الصعوبة فإن النظام كله يتميز بالتناسق والتكامل والدقة إلى حد التحديد . لجميع العناصر مختلطة في الدولة كلها بحيث يبدو من السير أن نصف الدولة بأنها ديموقراطية أو أرستقراطية أو أيجاركية . وكما أن أفلاطون هو أول فيلسوف لهذا الشكل المختلط من الدستور ، فهو أيضاً أكثر فلاسفته دقة . وهذا الدستور هو الذى يدعو له أرسطو في الكتاب الرابع من « السياسة » ويؤيده ( بوليبس ) في الكتاب السادس من تاريخه وينتصر له منتسكيو في الكتاب الحادى عشر من « روح القوانين » .

ومع أن أرسطو نفسه من أنصار الدستور المختلط ، إلا أنه ينقد نوع الدستور المختلط الذى يدعو إليه أفلاطون (١) . فهو يرى أن مثل هذا الدستور يمكن أن توجه

---

(١) يجب أن نلاحظ أن الانتقادات التي يوجهها أرسطو إلى « القوانين » في الكتاب الثانى من « السياسة » هم أنها انتقادات عادلة وجديّة بين آن وآخر إلا أنها في بعض الأحيان سطحية وتوزعها الدقة .

وهذا شىء يدعو إلى العجب لأن أرسطو في الكتابين السابع والثامن حيث يصور دولة مثالية نراه يتبع « القوانين » إلى حد كبير جداً . وهذا يدل على أن كتاب « السياسة » يتألف من مجموعات منفصلة من المحاضرات . تبدو أحياناً عديمة الصلة ببعضها بعضاً ، وهذا رأى تميزه أسباب أخرى .

إليه اعتراضات مختلفة ، فهو في المقام الأول يقوم على افتراض أن أفضل الدساتير يجب أن يكون مزيجاً من الديمقراطية والحكم الاستبدادي ، وهما نوعان من الحكم لا يعتبران دساتير بالمرّة ، أو هما أسوأ الدساتير . ثم إن الدستور الذي يمزج بين دساتير كثيرة أفضل من ذلك الذي يمزج بين اثنين فقط . وأخيراً فإن دولة أفلاطون لا تشتمل بالمرّة على عنصر ملكي ، بل هي في حقيقة الأمر اتحاد بين الأليجارية والديمقراطية مع انحياز إلى جانب الأولى . وبعض هذا النقد بعيد جداً عن أن يكون عادلاً أو مناسباً للموضوع . إن أفلاطون لا يجمع مطلقاً بين الحكم الاستبدادي والديمقراطية المتطرفة كما يدعى أرسطو ، بل إنه كما رأينا يحرص على توضيح فكرته بقوله إن الجانب الأفضل من الملكية هو الذي يريد أن يمزجه بالجانب الأفضل من الديمقراطية وهو يقصد بالجانب الأفضل من الملكية مبدأ حكم الذكاء ، كما يعنى بالجانب الأفضل من الديمقراطية مبدأ الرقابة الشعبية . وهو يستخدم كلمة للملكية بمعنى واسع إلى درجة تشتمل معها حكم الفرد وحكم الأقلية ، ولهذا فهو عندما يخاطب الملكية بمفهومها هذا مع الديمقراطية إنما يوجد ذلك الخليط المكون من عدة دساتير والذي يريده أرسطو . إنه يمزج مبدأ الحكم الذكي مع مبدأ الرقابة الشعبية ، وهذان اللذان هما الوحيدان اللذان يمكن اختيار الواحد منهما أو الآخر ، أو اللذان يمكن إيجاد أي خليط منهما ، ومن وجهة أخرى هناك أساس من الصحة التامة في اعتراض أرسطو الأخير . ذلك أننا إذا أخذنا بالمعنى العادي لكلمة الملكية وجدنا دولة أفلاطون خلواً من عنصر الملكية ، وإذا أخذنا بالمعنى العادي لكلمة الأليجارية وجدنا فيها عنصراً كبيراً جداً من الأليجارية .

---

= وما يضالعه القارىء فيما ورد في السياق يكفي لإثبات الطابع السطحي لبعض الانتقادات التي وجهها أرسطو إلى « القوانين » . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك على سبيل المثال أنه ينتقد نظام الملكية المزدوجة مع أنه يأخذ به بعد ذلك . وكذلك تبدو عدم دقة انتقاداته في قوله إن أفلاطون يحاول جعل ملكية الأرض متساوية دون أن ينظم عدد المواطنين ، وتبدو أيضاً في قوله إن أفلاطون يهمل مناقشة الملائات الخارجية والعمل على إيجاد قوة حربية كافية .

إن مبادئ أفلاطون لا تتماشى مع تطبيقه العملي ، وعندما يسوى من الناحية التطبيقية بين الحكمة والثروة فإنه في واقع الأمر يحول حكم الذكاء إلى حكم الثراء الذى يعتبره هو نفسه كما يعتبره أرسطو جوهر الأليجاركية . وحتى إذا أخذنا بالمعنى الضيق لكلمة الأليجاركية لوضح لنا أن دولة « القوانين » لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير خليط من الأليجاركية والديمقراطية لأن أعضاء الطبقة الأولى بل وأعضاء الطبقة الثانية هم بالضرورة أقلية ، كما أن أعضاء الطبقة الثالثة ، وأكثرهم أعضاء الطبقة الرابعة ، هم بالضرورة « أكثرية » . وكذلك لم يكن أرسطو مجافياً للإضاف في اعتراضه الآخر أن دولة أفلاطون تنحاز إلى الأليجاركية ، وأن الأغنياء فيها ينعم عليهم حضور جلسات الجمعية بينما الفقراء لهم حرية الامتناع ، وأن مناصب مفتشى المدينة والسوق مفتوحة أمام الطبقات العليا دون الطبقات الدنيا ، وأن طريقة انتخاب المجلس تكسب الأثرياء ميزة على الفقراء . وعندما يعرض أرسطو في جزء لاحق من كتاب « السياسة » إلى تحليل طبيعة الأليجاركيات ، نجد بين أنها جميعاً تشترك في فرض غرامة على الأغنياء إذا تخلفوا عن حضور الجمعية أو عن أداء واجباتهم المدنية بينما لا تعاقب الفقراء إذا فعلوا ذلك ، ويقرر أن هذا الإجراء لا غرض منه إلا الظهور بمظهر الحرية الشعبية مع أن القصد الحقيقي منه هو تركيز السلطة الفعلية في أيدي الأقلية . والنقد الذى يوجهه أرسطو إلى دولة أفلاطون من أنها تنحاز إلى الأليجاركية يتضمن نقداً آخر لمبكلاً وهو أنها متعيزة ضد الديمقراطية . ومن المؤكد أن مثل هذا النقد شئ يمكن توجيهه إلى دولة أفلاطون ولو أن أرسطو لم يقرر ذلك صراحة ، وذلك لأن الجمعية الشعبية لا تعدو أن تكون أشبه بظل الشئ رغم كثرة الأساليب البارة التى استخدمها أفلاطون في تكوينها ورغم كل ما خصها به من سلطات إسمية . يقول أفلاطون إن الجمهور لا يستطيع أبداً أن يراقب سفينة الدولة رقابة قوية ، بل إن الأقلية المتصفة بالذكاء والتعليم هى صاحبة الحكم العقيقى

في شئون الفن ، بل وفي شئون السياسية . إن العنصر الذى يشعر بالألم والمتعة في النفس الفردية يشبه الشعب أو الجماهير في الدولة ، وكما أنه من الحق في الفرد ألا تخضع وغباته لمعرفته ولقوته المائلة ، كذلك من الحق في الدولة ألا تطيع الجماهير حكامها وقوانينها . ومن العسير أن نوفق بين هذه الأقوال وبين أى إيمان بالديموقراطية : وإذا كان أفلاطون قد منح الشعب سلطة انتخاب الموظفين مع أنه لا يتصور أن الشعب يتصف بقدر كاف من الحكمة يمكنه من تبيين الكفاءات ، فإن هذه النحة لا يقصد بها أفلاطون في حقيقة الأمر إلا « تجنب تذمر الشعب » . ويجب علينا إذن أن نحكم على دولة « القوانين » من الروح السارية فيها أكثر من الحكم عليها بمقتضى مآثرير عليه نظمها . فإذا قلنا ذلك اتهمنا إلى أن الدستور المختلط ليس خليطاً عضوياً حقيقياً تلشظ فيه كل العناصر التى يتكون منها ، بل هو دستور يجمع بين العناصر الشعبية ، وهى في أساسها عناصر سلبية ، وبين طبقة عليا تقوم بدور إيجابي وتولى التوجيه . هذا نقد جوهرى ، وهو قد أخذ به أرسطو في الكتاب الثالث من « السياسة » حيث يبين رأيه في الجماهير أكثر مما أخذ به في الكتاب الثانى حيث ينقد « القوانين » نقداً مباشراً . إن الجماهير ، كما يقرر أرسطو ، إنما تمثل صفة الحكم الجماعى التى يستطيعون بفضلها أن يحكموا على المسائل المتعلقة بالفن ، واتى تكسبهم حق الحكم في المسائل السياسية ، بحيث يكون لهم حرية اختيار حكامهم وحرية محاسبتهم . وهنا يمس أرسطو ذلك الإيمان بسيادة الرأى العام أو « الإرادة العامة » التى لا يقبلها أفلاطون مطلقاً ، واتى ، حتى في كتاب « القوانين » حيث يبدو عليه أنه يقرها فترة وجيزة ، لا تلقى منه إلا قبولاً إسمياً ثم ينذرها في نهاية الأمر .

### نقد لهجة أفلاطون في الكتاب الثانى عشر من القوانين

بدأ أفلاطون في الكتب الأولى من محاورة « القوانين » يضرب على نعمة أصبحت لها الغلبة الكاملة في الكتاب الثانى عشر . فهو يؤكد مبدأ حكم العرفه



تأكيداً واضحاً في أقوال كنتك التي اقتبسناها نوأ ، وإذا كان حكم المعرفة من ناحية التطبيق يبدو لنا في صورة معدلة بعد أن سوى أفلاطون بينه وبين حكم الثروة من ناحية وبعد أن جمع بينه وبين الحرية في دستور غخلط من ناحية أخرى ، مع كل هذا فإن هناك نطاقاً واسعاً من الحياة الاجتماعية ترك فيه أفلاطون لحكم المعرفة بصورته الخالصة مجال العمل . فالرقابة إحدى النفات التي يضرب عليها في « القوانين » ، والملكية يضع لها حداً ، والزواج يخضع للإشراف . وهو في إحدى القطع يصف الرجل الذي ينقل إلى حكم الدولة أخبار ما يرتكبه الغير من إساءات بأنه يساوى في قيمته عدة رجال ، ويصف فيها من يتعاونون مع الحكام في إصلاح غيرهم من المواطنين بأنهم أكثر من ذلك قيمة .

ويبدو من هذه الأقوال كلها أن أفلاطون كان يفكر في نظام من الجاسوسية التبادلة والرقابة المتبادلة . ثم إن الشعراء وكتاب الخيليات والموسيقين ، كل هؤلاء يضمهم أفلاطون تحت الرقابة . وقد يفسح للحرية بعض المجال في نطاق السياسة ، غير أنه لا يتيسر لها إلا مجالاً صغيراً في نطاق الفن . ولهذا فإن دولة « القوانين » ، بكل ما فيها من تنظيم للحياة نكتسب للحياة بعض ملامح الدولة البوليسية *Polizeistaat* ، ولا ندهش إذن عندما ينكشف النقاب في الكتاب الأخير فرى في وضوح أشكال الإشراف والتوجيه التي يجعلها أفلاطون من اختصاص الحكمة ، والتي كانت مستترة حتى الآن . هنا نرى النظم اليونانية العادية من جمعية ومجلس ، ومن موظفين ودور للقضاء ، وهي التي كانت ظاهرة في الكتب السابقة من « القوانين » ، كل هذه النظم تراها وقد بدأت تتوارى ليحل محلها مجلس لى من الفلاسفة أو قل مجلس من الفلكيين الفلاسفة يتولى أعضاؤه توجيه الدولة لأنهم يعرفون أسرار السموات . وهنا أيضاً ترى الدولة ذات القوانين ، الجامدة في طابعها ، غير القابلة للتغير في قواعدها ، والتي حاول أفلاطون حتى الآن أن ينسب لها ثباتاً

كشبات الهرم المصرى ، لم يتغير ولا يتغير على مر القرون ، هذه الدولة نشاهدها وقد بدأت تتفكك وتهار ، ثم تطلنا بدلا منها خطوط خارجية لدولة تقوم على القوة الماقلة وما تتمتع به من حرية العمل . هذا هو الذى دفع بأرسطو إلى القول بأن أفلاطون مع إدعائه بأنه يشيد دولة تلقى قبولا عاماً إلا أنه يحول اتجاهه شيئاً فشيئاً نحو المثل الأعلى القديم « للجمهورية » .

وأول هيئة جديدة من الموظفين يكشف عنها أفلاطون فى الكتاب الثانى عشر هى هيئة الفاحصين أو الرقباء ، ووظيفتها فحص سلوك باقى رجال التنفيذ الآخرين أثناء توليتهم مناصبهم .

مثل هذا الفحص كان نظاماً عاماً فى اليونان ، وكان الموظفون التنفيذيون وأعضاء المجلس يحملون المسئولية ويتحم عليهم أن يقدموا حساباً عما فعلوه أثناء مدة خدمتهم . ولم يكن هذا قاصراً على الدول الديمقراطية فحسب ( ولو أن هذا النظام كان خاصاً بالديمقراطيات ) ، بل كان يشمل الدول الخاضعة للحكم الأرستقراطى أو الأليجاركي (١) . وكان هذا الفحص يجرى بوجه عام فى آخر مدة الخدمة وقبل مرور ثلاثين يوماً على نهايتها . ولكنه كان يفرض فى بعض الأوقات من شهر إلى شهر ، أو بين آن وآخر خلال المدة التى يشغل فيها الموظف منصبه .

ولم تكن سلطة الموظفين الذين يقومون بالفحص قاصرة على سماع الأدلة التى يقدمها الموظفون ، بل كان من حقهم أيضاً أن يصدروا القرار النهائى . ولكنهم فى

---

(١) يضاف إلى هذا أن الاختبار المبدئى الذى كان يفرض على الموظفين قبل شغلهم للمنصب ، وخاصة أولئك الذين كانوا يمينون بالاقتراع ، هذا الاختبار كان نظاماً يونانياً معمولاً به وإنما نرى أفلاطون فى الكتاب السادس من « القوانين » يطالب بمثل هذا الاختبار المبدئى بالنسبة لحماة القانون ولأعضاء المجلس ولدير التعليم وللقواد وللفنشى السوق ولقضاة المحكمة العليا . أما الاختبار النهائى أو فحص أعمال الموظف عند انتهاء خدمته فإن أفلاطون لا يقترحه إلا فى الكتاب الثانى عشر .

أكثر الأحوال كانوا يكتفون بجمع الأدلة التي تستطيع المحكمة المختصة أن تستند إليها في حكمها. ولقد كان من المتوقع أن يقوم حماة القانون في دولة أفلاطون بفحص أعمال كل الموظفين التنفيذيين الآخرين مادامت مهمتهم هي حماية القانون (١) ، غير أن أفلاطون قد أوجد هيئة قضائية جديدة عليا تباشر أعمال الرقابة على كل الهيئات الأخرى . وبما أن هذه الهيئة كانت ذات أهمية فائقة ، فإن الرجال الذين تألف منهم كان من المهم أن يتصفوا بمجدارة تفوق جدارة سائر الناس جميعاً . ويرى أفلاطون أن يقوم كل مواطن سنوياً بترشيح أى مواطن فوق الخمسين من عمره يعتبره أفضل الناس خلقاً ومسلماً . ومن بين هؤلاء الناس الذين نالوا أكبر نسبة من الأصوات في هذا الترشيع المبدئي يختار نصف المرشحين في تصويت آخر ، ثم ينتخب من هذا العدد ثلاثة أشخاص في تصويت أخير (٢) . وهؤلاء الثلاثة يتولون مناصب الفاحصين حتى يلقوا الخامسة والسبعين. هذه المجموعة من الفاحصين التي يزداد عددها سنوياً بمقدار ثلاثة أعضاء جدد تؤلف هيئة تضم نخبة المواطنين ويترأص عدد أعضائها من الأربعين إلى الخامسة والسبعين ، كلهم فوق الخمسين سنة ، ويناط بها رقابة كل إدارة

---

(١) من الصعب أن فهم كيفية الإشراف على حماة القانون بمعرفة الفاحصين لأن حماة القانون شأنهم شأن الفاحصين كانوا ينتخبون لمنصبهم في سن الخمسين ويستمدون عشرين سنة في هذا المنصب .

والعلاقة كلها بين حماة القانون والفاحصين ليست واضحة ، ويبدو أن الطائفة الثانية قد أُنصبت مركز الطائفة الأولى .

(٢) يتحدث الأستاذ « كومبرز » في كتابه « مفكرو اليونان » عن طريقة انتخاب الرقباء على أنها تشبه « أحدث الطرق . . من تمثيل نسبي وتمثيل للأقلية » . وهي « تجمع بين نظام الانتخاب على حرجين ومبدأ التصويت الوحيد » . وهذا كلام يفترق إلى الدقة ، لأن انتخاب الرقباء لا يختلف عن انتخاب حماة القانون أو أعضاء المجلس إلا في أنه أقل تعقيداً .

الدولة (١). ووظيفة هذه الهيئة أن تجعل جميع الموظفين التنفيذيين يسرون في طريق العدالة الوحيد ، وبهذا تحافظ على وحدة الدولة ، فإذا أخفقت في مهمتها وسار الموظفون كل في طريق مختلف امتلأت المدينة بالخلافات وأصبحت مكونة من مدن كثيرة لا من مدينة واحدة . ولهذا حول أفلاطون لأعضاء هذه الهيئة سلطة الحياة والموت على جميع الموظفين التنفيذيين ، ولو أن قراراتهم يمكن أن تسانف أمام المحكمة للمكونة من نخبة القضاة . وهم يحظون من الشرف والتكريم بقدر ما يتمتعون به من سلطة ، فيحتلون الأماكن الرئيسية في كل الاجتماعات العامة ، والعضو الذي ينال أكثر الأصوات من بين ثلاثة الأعضاء فإن اسمه يطلق على السنة التي انتخب فيها ، وإذا مات أحد الفاحصين شيع جثائه بمشهد رهيب ، فيحصل نعشه إلى المقبرة في الصباح الباكر وسط أبهة عسكرية كاملة ومصحوباً بفرقة من الفتيات تنشد النشيد الوطني . أما قبره فهو غرفة مستطيلة مقوسة السطح تحت الأرض تشتمل على بعض الأسرة الحجرية القائمة إلى جوار بعضها البعض ، ويحيط بالمقبرة مرتفع تحف به غابة صغيرة من الأشجار .

ومع ذلك فإن الفاحصين ليسو ذروة الدولة الأفلاطونية مهما كان من أمر سلطانهم أو مكاتهم . إنهم رجال يمتازون عن سائر الناس خلقاً ومسلكاً ، غير أن ذروة دولة أفلاطون ، إذا كان أفلاطون صادقاً مع نفسه ومتمسكاً بمبادئه الأساسية ، فلا بد أن

---

(١) يبلغ عدد هيئة الفاحصين ثمة وسبعين فاحصاً إذا عاشوا جميعاً حتى الخامسة والسبعين من العمر . وهذا أمر غير محتمل ، ولهذا يكون عدد أعضاء الهيئة أربعين أو أقل في المتوسط . ويقول « رير » إن المتوسط كان ١٥ على أساس أن متوسط العمر عند الانتخاب كان ٦٠ تقريباً ومتوسط العمر عند الوفاة ٦٥ بحيث تكون مدة شغل المنصب خمس سنوات في المتوسط .

ويبدو لي من المعقول أكثر من هذا أن نقرض أن متوسط مدة شغل المنصب هي ١٢ سنة تقريباً وأن عدد أعضاء الهيئة أكثر من الأربعين ( على أساس انتخاب ثلاثة أعضاء سنوياً ) .

تكون هيئة من الناس يفوق أعضاؤها سائر الناس من حيث المعرفة وعمق النظرة الفلسفية - ومن حيث تفهمهم لمعنى السموات والأرض وما بينهما من توافق متبادل. ويشأ أفلاطون على هذه الهيئة، أو قل يوجدها، في صورة مجلس ليلي. وظهر هذا المجلس الليلي يبدو أنمباء عرضاً عند مناقشة العلاقة بين دولة «القوانين» ودول العالم الخارجي. ويرى أفلاطون أن الاختلاط غير المقيّد بالدول الأخرى يؤدي إلى اتصالات شريرة ويفسد المسلك الحميد في الدولة. ومن الوجهة الأخرى لا يمكن إبقاء الدول بمزمل كامل عن غيرها، وحتى إذا كان هذا ممكناً فإن بقية العالم تنظر إليه على أنه مسلك هجمي (١). إن الدولة ترتكب خطأ إذا لم تهتم بسمعتها لدى الدول الأخرى، ولا شك أن الأفراد البعيدين عن الصلاح في مقدورهم بدقة التريزة أن يحكموا على صلاح الآخرين، كما أن الرجل الصالح يود دائماً أن يتمتع بسمعة طيبة. ولا شك أيضاً أن ما يصدق على الناس يصدق على الدول أيضاً، ولهذا فإن الدولة الصالحة تود أن تحظى بسمعة طيبة لدى الدول الأخرى، فإذا ما ممعت لأعضائها بالسفر حامليين معهم في أسفارهم ممعة بلادهم، وإذا ما حرصت على إيفاد أحسن مواطنيها إلى الخارج فإنها بذلك كله تظهر أمام الدول الأخرى في أحسن مظهرها. ولهذا فإن الدولة التي يقيمها أفلاطون لا بد من أن تبت إلى المؤتمرات الدولية للعالم اليوناني في أولمبيا وأما كني الاحتفالات الأخرى أولئك المواطنين الذين تود أن يكونوا أساس الحكم عليها، وبهذا «تكتسب مجدداً عكس ذلك الذي تفوز به في الحرب»، لأنها تقور بسمعة قوامها ما يتصف به سفراؤها من فضل لا ما تمتلكه من قوة السلاح. وإلى جانب هؤلاء المندوبين الرسميين فإن الدولة توفد إلى الخارج بعض المواطنين بصفة شخصية على اعتبار أنهم «نظارة» على شرط أن يوافق على ذلك حماة القانون. ومهمة هؤلاء النظارة أن يدرسوا المدن الأخرى وقوانينها، وعقارتها بعديتهم وقوانينها يستطيعون إستيعاب

---

(١) ينطوى هذا القول على إدانة لإسيرة والمادة التي تتبعها في طرد انفرباء بين آن وآخر.

قوانينهم الخاصة لا يحكم العادة فحسب بل عن طريق ذلك الفهم الكامل الذى يعتبر الوسيلة الوحيدة لتشرب روح القانون والتعلل بالآداب الكاملة للحياة (١) . ولا يقتصر هؤلاء النظارة دراساتهم على النظم فقط ، لأن العالم لا يتخلو أبداً من أناس قليلين ذوى صمة إلهية سواء كانوا فى دولة حسنة النظام أو سيئته ، ومن واجب الناس أن يبحثوا عن أمثال هؤلاء برأ وبحراً حتى يتعلموا منهم كيف يزيدون ما فى قوانين بلادهم من قوة وكيف يصلحون ما فيها من عيوب (٢) . فى هذا الكلام نسمع صوت أفلاطون الذى اعتنق الفلسفة ، والفلسفة هى التى « تستعرض الزمان والوجود » .

وإذا ما بقى أحد هؤلاء النظارة فى منصبه عشر سنوات أو أقل وكان عمره بين الخمسين والستين ، أصبح لزاماً عليه أن يقدم تقريراً إلى دولته كما كان مندوبو مدينة البندقية يقدمون تقريراً إلى مجلس السناتو . أما الهيئة التى يقدم لها هذا التقرير فعلى المجلس الليلى ( وقد سُمى كذلك لأنه كان يجتمع بين الفجر وشروق الشمس ) الذى يجب أن يستمع إلى تجاربه وما يستخلص منها من دروس ثم يعمل بمقتضاها . وهكذا يعرض أفلاطون للمجلس الليلى الذى سبق له أن أشار إليه فى الكتاب العاشر حيث قال إنه كان ينمقد فى مكان يقع قريباً من « دار الإصلاح » ، ووصف أعضائه

---

(١) رغم النقد الذى وجهه أرسطو إلى أفلاطون فى كتاب « السياسة » فإن أفلاطون لم ينفل « العلاقات الخارجية » ، ولكنه يتناولها فى وقت السلم لا فى وقت الحرب ، ويهدف من ورائها إلى الكسب الأدبى لا الكسب المادى . واقترحه إن الدولة يجب أن تدرس نظم الدول الأخرى تنفذها إجملة الآن فيما يصدره البرلمان من تقارير ( الكتب الزرقاء ) عن النظم ، أو فيما أوجدته بعض الدول الأخرى من أنظمة لمعانات الفقراء .

(٢) من الممكن أن يشتم من كلام أفلاطون هذا أنه يشير إلى « الأكاديمية » وما كان يلقي فيها من دروس فى آئتنا المعاصرة .

فإذا كان هذا صحيحاً فإنه يبدو من جانب أفلاطون نوعاً من الزهو . غير أن هناك بعض المقطوعات فى « القوانين » وفى رسائله الأصلية تحمل معنى مشابهاً .

وهم يحادثون الحوارج على الدين والمجوسين في تلك الدار بقصد إصلاحهم ، وفي هذا المقام يشبه المجلس الليلي من بعض الوجوه محاكم الدومنيكان . أما في الكتاب الثاني عشر فإنه يظهر على صورة جمعية من الفلاسفة تبحث وتناقش في أسلوب الحياة الصحيح في ضوء تقارير « النظارة » من ناحية وفي ضوء الفلسفة من ناحية أخرى . وهي فلسفة قوامها الفلك والعدد (١) . وأساس تشكيل هذا المجلس ، كأساس تشكيل أشياء كثيرة أخرى مما جاء في « القوانين » ، هو مبدأ المزج أو الخلط ، غير أن العناصر التي تدخل في هذا الخليط ليست الطبقات الاجتماعية ، بل هي أشخاص من أعمار مختلفة وفي مراحل مختلفة من التجربة والنظرة إلى الحياة . ويتألف نصف هذا المجلس من موظفي الدولة الكبار بحكم مناصبهم ، وهؤلاء لا بد أن يكونوا كبار السن لأن المناصب التي يتولونها لا تتاح إلا لمن كان فوق الحسنيين . ويشتمل هذا النصف على الفاحصين ، وهؤلاء جميعاً لهم حق الضريبة وكلهم قد جاوزوا الحسنيين ، كما يضم عشرة من حماة القانون هم أكبرهم سناً إذ يكونون بين الستين والسبعين ، ووزير

---

(١) من الممكن أن نستشف إشارات إلى مثل هذه الهيئة في الكتب الأولى من « القوانين » . فيذكر أفلاطون في الكتاب الأول أن المشرع يبين بعض الأوصياء ممن يسمون بالحكمة والبعض ممن يسمون بالعقيدة السليمة فقط . غير أن هذا الكلام لا يعمل إلا لإشارة طفيفة جداً . وفي تعليق الأستاذ ( ريتز ) على « القوانين » يستشف إشارة أخرى في قطعة وردت في الكتاب الثاني ويرى فيها أفلاطون أن تضم فرق الأناشيد أشخاصاً من أعمار مختلفة ينشدون أن البر والسادة شيء واحد ، على نقيض ما قاله فيما يختص بالمجلس الليلي في الكتاب الثاني عشر حيث يجمع بين أشخاص من أعمار مختلفة في الدراسة الفلسفية . وفي الكتاب السابع يذكر دراسات الحساب والمهندسة والفلك ويقول إن هذه الدراسات ليست للجميع بل لفئة قليلة من الناس « سوف نكشف عن أشخاصهم عندما نوضح على الانتهاء » والمجلس الليلي على اعتبار أنه منظمة رسمية سياسية ، قد وردت إشارات لطيفة إليه في الأجزاء السابقة للكتاب الثاني عشر من « القوانين » ، إلا أنه لم يذكره بصورة واضحة إلا في هذا الكتاب الأخير ، وجاء ذكره فيما يشبه الملحق للكتاب وعلى نحو يصعب التوفيق بينه وبين النظم السياسية السابق ذكرها . ومثل ذلك أنه يستحيل علينا أن نجد العلاقة بين المجلس الليلي وبين المجلس الهادي الذي يختص بالإشراف على الدولة وموظفيها كما تحدث عنه أفلاطون في الكتب السابقة للكتاب الثاني عشر .

التعليم وهو فوق الحسنيين ، مع جميع من تولوا هذا المنصب قبله ، وهؤلاء لا بد أن يكونوا قد جاوزوا السبعين ، ويضم أخيراً أولئك « النظارة » الذين أمثبتوا أنهم جديرين بالمضوية ، وهؤلاء أيضاً لا بد أن يكونوا قد بلغوا الستين أو جاوزوها .

إلى هذا الحد يكون المجلس هيئة من الشيب ، شأنه شأن كل حكومة الدولة التي لا يعدو المجلس أن يكون صورة مصفرة منها ، والتي تبدو على قدر وصف أفلاطون لها حتى الآن حكومة من كبار السن . غير أن أفلاطون يطبق على المجلس تلك الحطة التي اقترحها في الكتاب السادس والتي تقضى بأن كلا من مفتشى الأقاليم الريفية يجب أن يصحبه اثنا عشر زميلاً من الشبان ، وبهذا يدخل عنصراً جديداً هاماً في تكوين المجلس . فهو يعتمد على كل عضو بحكم المنصب أن يختار زميلاً شاباً بين الثلاثين والأربعين من العمر بحيث يصبح هذا الزميل عضواً منتظماً في المجلس إذا وافق باقي الأعضاء (١) . وهكذا يجتمع كبار السن الذين خبروا شئون الإدارة أو الذين سافروا وشاهدوا العالم ، مع الشبان الذين يفيضون حماساً وقوة فيستمدون منهم العمون ، وبهذه الطريقة يحقق أفلاطون ذلك الأمل القديم في حدوث المستحيل ، أو كما يقول للثل : « ألا ليت الشباب كان بصيراً ، ألا ليت المشيب كان قديراً » فتستمد الشيخوخة من الشباب صلابة اليد وتكسب منه مايموزها من مرونة وليونة ، وبحول الشباب دون قيام نوع من البيروقراطية لا شك أنه أسوأ من غيره لأنه

---

(١) لا يبين أفلاطون كيفية تشكيل المجلس بدقة تامة ، فإذا أخذنا بما جاء في القطعتين التي أشير فيها إليه أمكننا أن نصل إلى أن المجلس يضم : (١) حماة القانون العشرة الكبار (٢) كل الفاحصين ويبلغ عددهم ٤٠ أو أقل . (٣) وزير التعليم إذ ذاك ومعه اثنان أو ثلاثة من سابقيه في المنصب (٤) عدداً من « النظارة » . وبهذا يبلغ عدد أعضائه أكثر من خمسين عضواً فوق الحسنيين من العمر . وبما أن كل واحد من هؤلاء الأعضاء له زميل من الشبان فإن العدد الإجمالي للمجلس يبلغ المائة عضواً أو أكثر .

(يقدّر الأستاذ « ريت » عدد الفاحصين بخمسة عشر وبهذا يكون عدد الأعضاء الكبار ٣٢ تقريباً ويكون إجمالي عدد أعضاء المجلس بين ٦٥ ، ٨٠ ) .



بيروقراطية يتفرد فيها كبار السن بالحكم . ثم أن كبار السن سوف يضيئون حكمتهم وعلمهم الفلسفي إلى آراء الشبان وغرائزهم . ليس هذا خصب ، بل إن الشبان سوف تناح له الفرصة لإظهار جذارتهم في مناقشتهم مع من يكبرونهم سناً ، وبإثبات أهليتهم عن طريق الدور الذي يقومون به في المجلس ، بينما تستطيع بقية المدينة أن ترقب كل من يسلكون مسلكاً مشرفاً فترفع بهم إلى النصب بمقتضى ما يصفون به من جدارة . ولا تقتصر أهمية المجلس على أنه مركز تدريب للشبان ومكان اختبارهم ، بل هو أيضاً رابطة اتحاد بين الموظفين الأكبر سناً . فهو يصل ما بين مختلف هيئات التنفيذ ، أى أنه أشبه بمجلس وزراء يربط أنشطة المصالح المختلفة وينسق العلاقة بينها — وزير التعليم والفاحصون وحماة القانون . وأخيراً فإن المجلس بما فيه من موظفين توافرت لهم الخبرة ومعهم زملاؤهم الشبان ، وبما يضم من نظارة جابوا الأقطار ، يصبح العقل للدبر الذي يشرف على الدولة كلها . وعلى هذا الاعتبار يقوم بمسئلة فحص لمجال القانون كله ويناقش كل ما يختص بقوانين البلاد وأية قوانين أجنبية يراها صالحة .

ويرى أفلاطون أن من اختصاص المجلس أيضاً أن يناقش كل فروع الدراسات التي تليق ضوءاً على موضوع القانون ، والتي يجب على الزملاء من الشبان أن يثابروا على تعلمها إذا أشار بذلك كبار الأعضاء (١) .

---

(١) يشبه هذا المجلس الليالي مجلس جامعة أكسفورد التي يجتمع أسبوعياً . والأعضاء العاديون في هذه الهيئة يبلغ متوسط عمر الواحد منهم ستين عاماً ، ولكنه يضم عضوين يشغلان منصب الإشراف الاجتماعي يشترط في كل منهما أن يكون بين الثلاثين والأربعين . واقتراح أفلاطون أن الحكومة يجب أن تضم الشبان إلى جوار الشيوخ يمكن الدفاع عنه على أساس أن الهيئات الحاكمة في المجتمعات الحديثة والقديمة على السواء غالباً ما تتألف من كبار السن . وقد يضمن هنا عنصر الحكمة ، ولكنه يؤدي إلى وجود نزعة المحافظة على القديم مما قد ينتج عنه إشعال نار الثورة بين الشبان .

قلنا إن المجلس الليلي هو العقل الذى يوجه الدولة . ويقول أفلاطون إن كل جسم حى يحتاج إلى عقل يوجهه ، والعقل بدوره يحتاج إلى حاسق النظر والسمع يستعين ويسترشدهما . ولا شك أن جسم الدولة يحتاج إلى توجيه العقل المتجسم فى المجلس الليلي ، وهذا المجلس بدوره يحتاج إلى عيون وآذان «الأوصياء من الشبان» (١) يستعين ويسترشدهما ، لأن هؤلاء الأوصياء هم الذين يسمعون ويرون كل ما تفعله الدولة . والحواس فى حد ذاتها متعددة الجوانب وترى وتسمع أشياء كثيرة ، أما العقل فهو بطبيعته شئ واحد ويتجه دائماً إلى هدف واحد . وعقل الدولة لا يختلف عن العقل بوجه عام فى أنه يتجه إلى هدف واحد . ولكى يتجه نحو هذا الهدف يجب أن يكون على بيئة منه ومن الوسيلة التى تمكنه من تحقيقه . ولا شك أن الهدف الوحيد أمام كل دولة هو الفضيلة — وليس الثروة أو الحرية ، وخاصة تلك الحرية التى تحصل عليها لنفسها بالظلمة على الدول الأخرى . والفضيلة بدورها وحدة فى حد ذاتها ، وليست مجموعة صفات مختلفة من شجاعة وحكمة وعدالة وضبط للنفس ، بل هى صفة واحدة موحدة تخرج فيها كل هذه الصفات ، ويجب أن تكون معروفة ومفهومة على أنها وحدة إذا أريد لها أن تتحقق . ولهذا فإن الوسيلة الوحيدة التى تجعل تحقيق الفضيلة أمراً ممكنًا هى معرفة تلك الوحدة (٢) . والسبيل الوحيد إلى تحقيق الهدف السياسى للفضيلة فى الدولة هو حكم رجال السياسة الذين تعلموا معرفة وحدة الفضيلة ، وبدون هذه المعرفة لا يستحق رجل أن يسمى حاكماً على الإطلاق ، ومن لا يستطيع الحصول عليها إلى جانب الفضائل الأخرى لا يمكن

---

(١) يحتمل أن أفلاطون يشير بهذه العبارة إلى الأعضاء صغار السن فى المجلس الليلي . وهذا يؤيد القول بأننا يجب ألا نحمل العبارات المفردة التى وردت فى عاورة القوانين أكثر مما يحتمل .

(٢) وبهذا يعود أفلاطون إلى فكرة قديمة كان قد نخل عنها فى عاورة « رجل السياسة » .

أن يكون، حاكماً صحيحاً لدولة بأسرها ، ولو أنه يستطيع أن يجعل تحت إمرة آخرين في منصب أقل قدراً . ولكن إذا أريد فهم الفضيلة على أنها وحدة ، وإذا كان من الواجب أن تفصل بين شكها [الحقيقي الوحيد أو فكرتها الحقيقية الوحيدة وبين الأشكال المختلفة الكثيرة التي تتجلى فيها ، فإن هذا يستلزم تدريجاً أكثر إحكاماً ودقة من المادى . إن الأشياء كلها تصبح وحدة في الله ، والفضيلة هى وحدة في الله وبشئته ، ولهذا فإن من يريد معرفة وحدة الفضيلة يجب أن يعرف الله . وليس في مقدورنا أن نعرف وحدة الفضيلة ووحدة كل الأشياء في الهدف الذى يهدف إليه الله (١) إلا إذا تعلمنا أن نرى العالم كله وأن نرى أنفسنا كأجزاء من هذا الكل لنا فيه مواضعنا للنية ، وأن نعرف كيف يسرى عقل الله الأبدى في هذا الكل ، فيشكل عقولنا ويدعمها لكي تؤدي وظائفها الكثيرة . والتدريب الذى يمكننا من معرفة الله وما نصل إليه بعد ذلك من معرفة وحدة الصلاح [هو التدريب الذى يأتى من دراسة الفلك . ومن الخطأ أن نظن أن الفلك يؤدى إلى الإلحاد على أساس أنه يدفع الناس إلى عدم رؤية شئ في العالم غير المادة التى تعمل وفق قوانين الحركة . إنه لفلك زائف ذلك الذى يقدم المادة على العقل أو يستبعد العقل كلية فيسبب انحرافاً في نظام الكون . إن الفلك الصحيح هو عكس ذلك تماماً ، فهو الذى يبين للناس أن العقل هو الذى يتحكم في كل حركات السموات لأنه سابق للمادة « ولأنه أقدم الأشياء وأكثرها الوهية » .

أنه يعلمنا أن تلك الحركات ، في نظامها الرتيب وجمالها الكامل ، هى أدلة على وجود عقل محرك لا يقل عنها رتبة أو كلاً . ولكي نفهم الله ونفهم الصلاح يجب

---

(١) في نهاية « القوانين » يقرر أفلاطون : - (أ) أن رجل السياسة الصحيح يجب أن يسي فكرة وحدة الصلاح (ب) وأنه يجب أن يعرف الله وهذا أبيل أنواع المعرفة . وقد حاولت أن أوجد علاقة بين هذين القولين باستخدام التعاليم الواردة في الكتاب المائس .

أن تعلم كيف نفهم السموات . يجب أن نفهم العقل الذى يتحرك فى النجوم والذى نشأ عنه الوجود .

يجب أن نعرف فروع الدراسة التى تمهد لهذا الفهم ، ولابد من أن نتعلم كيف نرى الموسيقى وعلاقتها بكل هذه الأشياء . ثم ينبغى علينا بعد ذلك أن نتعلم كيف نستخدم كل ما فهمنا وكل ما عرفنا وكل ما رأينا ، وما بين هذا كله من توافق واتساق ، فى هداية عادات الناس وأساليب حياتهم . ذلك هو التناسق الإلهى الذى كتب عنه « نيقولا » من مدينة كيوزا Nicholas of Cusa ، والذى يجب على المجلس الليلى أن يحكم الدولة ويوجهها بقصد تمكينها من فهمه .

وهكذا ترى أن أفلاطون فى نهاية « القوانين » يعود إلى مبادئ « الجمهورية » بعد صياغتها فى شكل فلسفى جديد يحل فيه الفلك والعدد مكان ( الجدل ) والحقيقة المجردة . ومرة أخرى يعود أفلاطون إلى حكم « العقل الحر الأصيل » الذى كاد يأس منه فى الأجزاء السابقة من المحاورة ، والذى حاول أن يستبدله بحكم القانون ، ومرة أخرى يعود إلى التل الأسمى للوحدة بدلا من التل الأسمى لنظام التوفيق والخلط ، وكذلك يعود إلى مخطط التدريب الفلسفى وما يقترن به من سيادة الملوك الفلاسفة .

ذلك أن المجلس الليلى هو « الحراس الكاملون » للجمهورية اجتمعوا وصح منهم العزم على الإشراف على جهاز سياسى لم يهيئهم أفلاطون له مطلقاً وبأساليب لم يوضحها بتاتاً . ومع أنه يشير إشارة غامضة فى نهاية « القوانين » إلى التدريب الأدق اللازم للمجلس كما أشار فى الكتاب السادس من « الجمهورية » إلى التعليم العالى اللازم « للحراس الكاملين » ، إلا أن تفاصيل هذا التدريب الأدق اللازم للمجلس لم يلق فى « القوانين » أى توضيح مطلقاً مع أن أفلاطون فى الكتاب السابع من « الجمهورية » قد أفاض فى شرح الخطوط الخارجية للتعليم العالى اللازم لطبقة « الحراس » أو الأوصياء على الدولة .

ولقد وعد الأثيني الغرب في نهاية محاوره « القوانين » أن يجازف بشرح آرائه عن التعليم وهو « للموضوع الذى أثير في سياق المناقشة » ، إلا أن المحاوره انتهت عند هذا الوعد ، أو قل إنها توقفت عند مدخل العرفة الأخيرة التى يبق على أفلاطون أن يكتشفها . ومع هذا ، إذا اعتبرنا الملحق الذى أضيف إلى محاوره « القوانين » من عمل أفلاطون ( وهو في روحه كذلك ) ، فإننا قد نجد فيه بعض الوفاء بالوعد الذى أخذه أفلاطون على نفسه في نهاية المحاوره (١) . وفي هذا الملحق ترى المناقشة قائمة بين الأثيني الغرب ومجلس الإسبرطى وكليتياس الكريتي ، والسؤال الذى يطرحونه للمناقشة هو : « ما هي الحكمة وما هو التدريب اللازم لإيجادها ؟ » ويرد الأثيني الغرب على هذا السؤال بأن الحكمة هي فن العدد وأن الجنس الإنسانى بدون هذا الفن يبعد كل البعد عن الحكمة والروية . إن الحكمة وكل الأشياء الطيبة كامنة في العدد ، أما الأشياء الشريرة فهي التى لا تخضع للعدد والقياس . وفن العدد هبة من الله ، والله هو السموات ، وهو العقل الهامى الذى يحرك النجوم في مداراتها ويتحكم في بقائها وأوقاتها . والحركة المنتظمة التى تسير بها السموات بمقتضى العدد هي دليل واضح على أنها تتصف بالحكمة وتملك العقل ، لأن العقل ثابت مستقر ، وثبات السموات لا يدل على أنها مادة تخضع في دورتها « لقوانين المادة » ، بل على أنها عقل يعمل في أوزان كل عقل حقيقى . إن من يعرف حكمة العقل الذى يتحرك في السموات قد عثر على الحكمة ، ولهذا فإن سبيل

---

(١) يقول الأستاذ « برنت » في ص ٨ من كتاب « الفلسفة اليونانية » إن هذا الملحق أفلاطونى . وهو يلاحظ أن كلمة « Stereometry » [ القياسات الفراغية ] استخدمت في ( الملحق ) بمعنى دراسة الأشياء في ثلاثة أبعاد - وهذه الدراسة ذكرها أفلاطون في الجزء السابع من ( الجمهورية ) .  
وكون هذا الملحق يتفق مع « القوانين » لا يثبت بالضرورة أن مؤلف « القوانين » هو الذى كتبه .  
ولكنه على أية حال يتفق مع كتابات أخرى أفلاطونية ( في هقط أخرى غير ذكر كلمة Stereometry ) .

الحكمة هو الفلك — الفلك الحقيقي السامى الذى لا يتنحى بمراقبة مشارق  
النجوم ومنازبها كالفلاح الذى ورد ذكره فى كتابات (هزود) ، بل هو الفلك  
الذى يدرس أسباب حركاتها ويتأمل فى العقل الذى يحركها . إن من يدرس على  
هذا النحو سوف يفهم وحدة الكون . يقول أفلاطون :

« إن كل شكل ياتى ، وأى نظام عددى ، وكل مخطط تنسيق ، وكل توافق  
فى دوران النجوم ، كل هذه الأشياء لابد أن تنكشف أمام الدارس فى هذه المدرسة  
على أنها وحدة ، من خلال كل المظاهر التى تتجلى فيها . وهى لابد منكشفة له فعلا  
إذا درس دراسة صحيحة متبهاً يبصره إلى « الأحد » ، لأن الفكر سوف يبين له  
وجود الرابطة الواحدة التى تصل ما بين كل هذه الأشياء » .

وبهذه الطريقة يصل الناس إلى الحكمة ، وبالحكمة يحققون السعادة . ومع أن  
قلة من الناس هى التى تسو إلى هذا الحد ، إلا أن هذه القلة ، إذا ما بلغت هذا  
المستوى يجدها ، ووصلت إلى الشيخوخة ، فلا بد من أن تتولى أرفع المناصب .  
وعلى البقية أن تفتنى أثرها مع تقديم الشكر إلى كل الآلهة . « ومن واجب المجلس  
اللىلى بعد أن يعرفنا ويقوم باختبارنا اختباراً حقاً أن يدعونا إلى الحكمة » .  
هكذا يقول أفلاطون .

وهكذا ترى أن أفلاطون لا يزال هو أفلاطون حتى النهاية . وهو لم يصل  
فى آخر الأمر إلى توفيق بين آرائه المختلفة أو إلى إيمان بأن هناك ما يسمى  
« الوضع التالى للأفضل » أو بالدستور المختلط ودنيا الأجهزة السياسية العادية كلها (١) .

---

(١) يبدو أنه من المستحيل أن نوفق بين الكتاب الثانى عشر من « القوانين » وبين  
الكتاب السادس وما تلاه . ولا يترتب على هذا أننا يجب أن نذهب إلى ما ذهب إليه  
بعض النقاد الألمان أمثال بيرتز وغيره من أن المحاورنة تنقسم إلى رسالتين مستقلتين . ولنا  
كذلك فى حاجة إلى استخدام ذكائنا لاكتشاف ما يشير إلى الكتاب الثانى عشر فى الكتب  
السابقة له أو أن نجعل لهذا الكتاب مكاناً فى مخطط هذه الكتب . إن أفلاطون عندما كتب =

إن دولة « القوانين » ، شأنها شأن دولة « الجمهورية » ، تصبح في النهاية نموذجاً مكانه السماء — أو قل نموذجاً على الأرض يقابل دولة السموات حيث تتحرك النجوم في رتابة واعتدال بفعل العقل الذي يعتبر المحرك الأول والوحيد لكل ما خلق من أشياء . ويرى البعض أن نهاية « القوانين » ، وكذلك الملحق الذي أضيف إليها ، يبدو أن شيئاً خيالياً ، كما يبدو لهم أن أفلاطون قد انحدر في شيخوخته إلى نوع من التصوف الرياضي . غير أن هذا الحكم ربما كان حكماً جائراً خاطئاً (١) . إن التصوف الرياضي ليس النعمة الأخيرة في القوانين ، والفلك الذي يتحدث عنه أفلاطون هو أقرب إلى الإلهيات منه إلى الفلك ، أما تصوفه فهو تفكير عقلي متقد يدفع به

---

هذا الكتاب كان تفكيره مختلفاً عن تفكيره عند كتابة الكتب السابقة له . وعما أنه مات قبل الانتهاء من الكتاب فإنه لم يوفق بين الجزئين . ونحن أيضاً لا نستطيع أن نفعل ما لم يفعله المؤلف نفسه . إن أفلاطون لم يكن من عادته أن يلاحظ التناقض فيما يكتب ، بل كان يقفز من مستوى إلى مستوى أعلى دون أن يوفق بين هذه المستويات . وكلما ازداد ارتفاعاً أصبح المثل دون الأعلى في الجزء الأسبق من « القوانين » دولة مثالية . وربما كان هذا هو أحسن خاتمة للسؤال كلها .

(١) يبدو لنا الآن أنه من قبيل الأحلام الخائفة أن المدد أو النسبة ، المربعة أو المسكبة ، أو أي قانون رياضي ، يمكن أن يقرنا من لفز العلة الأولى للأشياء . ولكن في الأيام النابرة عندما توصل الإنسان إلى اكتشافاته الرياضية الأولى ، كان من الممكن له أن يرى في المدد مفتاحاً لكل المثلثات ، وأن يأمل في أن اكتشاف النسبة بين الناموس الطبيعية المختلفة ، والنسب والملاقات بين الحركات المختلفة ، سوف يمكنه من تفسير الوجود . وعلى أية حال فإن تأكيد أفلاطون لأهمية المدد ليس شيئاً جديداً في « القوانين » . لقد سبق له التحدث عن المدد في « الجمهورية » عند تعرضه لموضوع الزواج ، وكان المدد عنصراً دائماً في تفكيره

وهناك ما يشبه ذلك في كتابات « هوز » ( ومفكرو الرياضة الطبيعية في القرن السابع عشر ) ، فقد كان من رأى هوز أن الهندسة هي العلم الوحيد الذي كشفه الله للإنسان . غير أن هناك اختلافاً أساسياً . فالفيلسوف هوز ، على عكس أفلاطون ، كان يعتقد أن « القوانين الضرورية » للحركة تفسر العقل ، أي أنه ينتمي إلى المدرسة التي يفترض عليها أفلاطون .

إلى إيجاد عقل رشيد وراء الحركة كلها والوجود كله . والواقع أن آخر كلمة في نظريته السياسية هي الحكم الديني ، فالدولة التي يمرض لها في آخر كتاب من « القوانين » هي دولة تقومها جمعية دينية تعمل في ضوء الحقيقة الإلهية التي اكتسبتها من دراسة الفلك .

لقد كان الوقت ساعة الغروب وطلوع نجم المساء ، ورفع أفلاطون الأثيب عينيه نحو ألوان المساء الذهبية ساعة الأصيل فرأى أن العقل هو الذي يوجه كل هذه الأحداث الإلهية . إن الله قد وهب الناس بفهمهم للعدم فتأخروا يفتشون به أبواب الحقيقة الراحة التي تتجلى في السموات ، ومن واجب الناس أن ينقلوا معايير الأجواز الساجية وموسيقاها إلى ما يجري ، في مدنهم من أحداث .

وهذا ، كما قلنا ، قد يذكرنا بأقوال ( نيقولا ) من مدينة كيوزا ، كما يذكرنا أيضاً بالبابوية في العصور الوسطى حين حاولت تشكيل الحياة الإنسانية بما يتفق مع حقيقة إلهية مستمدة من الإيمان بظهور « ابن الإنسان » ، لا من تأمل نجوم المساء .

إن العصور الوسطى تبدأ من حيث انتهت « القوانين » ، ولا يصدق هذا على الكتاب الثاني عشر فحسب ، بل على الكتب الثلاثة الأخيرة ، وحتى الدراسات الإلهية الفلكية التي لقيت أعظم تعبير عنها في الكتاب العاشر العظيم (١) قد انتقلت إلى كنيسة العصور الوسطى عن طريق فصل شهيز من قصود كتاب « الميتافيزيقا » لأرسطو . كما أن اعتراف دانتي بالإيمان حيث يقول :

« أؤمن بالله واحد أبدي ولا شريك له ، تحرك السموات كلها بأمره ، دون أن يتكلم » .

(١) هذا الكتاب هو من وجوه كثيرة أعظم تعبير عن الإلهيات في العصر السابق للمسيحية . وقد اقتبس الأستاذ ( ريتز ) قول كاتب فرنسي يصف هذا الكتاب قائلاً : « إنه كتاب التعليم المسيحي لكل رجال الدين في اليونان حتى عصور المسيحية » .



هذا الاعتراف يرجع في نهاية الأمر ، عن طريق أرسطو ، إلى أفلاطون .  
أفلاطون « القوانين (١) » . ثم أن تأييد التعذيب الديني ، وهو أحد اللامع البارزة  
في الكتاب العاشر له أيضاً ما يقابله في الصور الوسطى . والمجلس الليلى الذى  
يناقش الخارجين على الدين بقصد إصلاحهم تقابله ، كما ذكرنا ، « محاكم التفتيش  
الدومنيكانية » لدى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية . إن دولة « الجمهورية » ودولة  
« القوانين » هما مثل عليا ، ولكنهما مثل عليا تحققت بعض الوقت وإلى حد ما ،  
وكانت كنيسة الصور الوسطى هى موطن تحقيق هذه المثل . ذلك أن الكنيسة  
الرومانية قد حولت المثل الأعلى الأفلاطونى ( وما زالت تحوله إلى حد ما ) إلى نظام  
فعلى حى . وقد استطاعت أن تفعل ذلك مستعينة بطريقة تكوينها نفسها ، فهناك  
ملكية بابوية تقابل الملك الفيلسوف ، وهناك وظائفها الدينية من قسوسة وراهبان  
وعلمانيين وهى وظائف تقابل طبقات أفلاطون الثلاث . هذا كله من ناحية ، ومن  
الناحية الأخرى فهناك وظيفة الكنيسة نفسها ومحاولتها تشكيل الحياة فى نظام  
أو مخطط خارجي تهيمن عليه « فكرة » إلهية (٢) .

---

(١) الفصل المشار إليه فى « كتاب الميتافيزقا » هو رقم — ١٧ — وقد ترجمه روبرت  
بردجز فى مختاراته « روح الإنسان » رقم ٣٩ حيث أشار إلى الفصل ٤٢ من  
« جنة » دانتي .

ويضاف إلى ذلك أن الصور الوسطى كانت على علم بمحاورة « تيموس » ، ( وهى  
المؤلف الوحيد من مؤلفات أفلاطون التى عرفت الصور الوسطى بطريقة مباشرة ) ، وقد  
استمدت منها إلى حد كبير ما كان لديها من علم الكون ، كما استمدت الكثير  
من أرسطو .

(٢) يمكننى الإشارة إلى الفصل الذى كتبه عن وحدة الصور الوسطى فى كتابى  
« وحدة الحضارة الغربية » ص ٩٠ — ١٢١ . وما قلته فى هذا الفصل يستند إلى كتاب  
من أحسن ما عرفت من الكتب وعنوانه (Die Soziallehren der Christlichen)  
من تأليف Tröltzsch ، وخاصة ص ٢٢٢ — ٢٣٤ . حيث يقول المؤلف إن الشبه  
بين أفلاطون وكنيسة الصور الوسطى هو شبه ثقافى ، فالكنيسة لم تصمد تقليد أفلاطون ،  
بل إن مبادئها الخاصة هى التى جعلتها أفلاطونية الطابع .



## الفصل السادس عشر

”القوانين“ ونظيرتها في القانون



ذكرنا شيئاً عن فكرة أفلاطون العامة فيما يتعلق بالقانون ، وليس من الضروري ومن الممكن أن نذكر شيئاً كثيراً هنا عما يقترحه من إصلاحات معينة للقانون اليونانى الذى عاصره ، لأنها أشياء تدخل فى نطاق تاريخ القانون لا فى نطاق النظرية السياسية ، وهى فى ذلك النطاق تشغل مكاناً هاماً ، لأنها تقوم كما رأينا ، على الدراسة الفنية للنظمة لعلم القانون ، وهى دراسة كانت تسير فى الأكاديمية إلى جانب دراسة الرياضيات . ولقد توصل أفلاطون إلى إيجاد هذه الإصلاحات بعد فحص دقيق لقوانين إسبرطة وأثينا — وقوانين أثينا بنوع خاص . وكما أن هذه الإصلاحات كانت تستند إلى الماضى ، فقد قدر لها أيضاً أن تؤثر فى قوانين المستقبل — بادية بقوانين الدول الهلينية ، ثم قوانين روما (١) عن هذا الطريق . وفى مقدورنا القول بأن محاور « القوانين » تشتمل على أول محاولة فى اليونان لصياغة لأئحة قوانين لا تركز على قوانين دولة واحدة فحسب بل تشمل القانون اليونانى بوجه عام ، وليست مجرد ملخص عام ، بل هى دراسة عالية تتضمن الإشارة المستمرة إلى مبادئ السلوك الاجتماعى . وهذه المحاور بالنسبة لليونان هى فى وضع « نظرية التشريع » للفيلسوف ( بنطام ) بالنسبة لإنجلترا ، وهى مؤلف خطير الشأن أضيف إلى علم القانون تسرى فيه الروح القانونية ويتناول تفصيلات قانونية . وفى هذه المحاور نلنس اهتمام أفلاطون بالإجراءات القانونية فيضع قواعد التقاضى التى يجب أن تتبع فى المحاكم ، ويناقش قانون العقد وانتقال الملكية وقانون الملكية بوجه عام . وينظم تنظيم دقيماً حقوق الغرباء العابرين فى اقتطاف النبل من مزارع الكروم والتفاح والكثيرى من البساتين . ولكن رغم أننا نستطيع التحدث عن الروح القانونية لدى أفلاطون ، إلا أننا « لانلنس فيه

---

(١) من المسلم به الآن أن حقوق الجماهير فى القانون الرومانى كانت مجموعة من القانون التجارى جاء بها إلى روما التجار الأجانب الذين أقاموا فى ضواحيها بقصد التجارة وكان يفذه حكام رومانيون . ويحدث أفلاطون فى « القوانين » عن الأجانب المشتغلين بالتجارة الذين كان من حقهم مقابلة المواطنين الرسميين فى الأسواق والموانى والمباني العامة خارج المدينة وقريباً منها . وكان على هؤلاء الموظفين أن يضمنوا لهم معاملة عادلة .

تلك القدرة التعليلية الكاملة التي يكتسبها الإنسان من الدراسة الطويلة للقانون » ،  
والتي كان يتصف بها ويتدحها رجل قانون مثل ( كوك ) . إن قانون أفلاطون هو  
أخلاق ، بل وإلهيات ، إلى جانب القانون . وفي مقدور رجل القانون المدرب أن  
يتقد الكثير مما جاء في « القوانين » على أساس أنه ليس قانوناً بالمرّة ، إذ ليس فيها أى  
تهريق أكيد بين القانونيات والأخلاقيات ، أو بين القانون والدين : ذلك أن لأئحة  
القانون تشتمل على عناصر تدخل فعلاً في نطاق الفلسفة الأخلاقية ، كما تدخل في حيز  
مانسمية الإلهيات الأخلاقية . والواقع أن هذه الخاصية يمكن تبينها في كتاب كثيرين  
غير أفلاطون ، ومهما كان من أمر ما أسهم به اليونانيون في مجال القانون فإنهم لم  
يقصروا القانون كمرجع مستبّل من الدراسة له مبادئه المستقلة ، عن الدراسة العامة  
للأخلاق . وكما أن محاكمهم كانت تسمح بذكر اعتبارات خارجة عن نطاق القانون  
وكان من الجائز أن تأخذ بها ، كذلك نجدهم في كتاباتهم عن القانون يذكرون  
عناصر نمتزها غير قانونية ويعترفون بها .

### رأى أفلاطون في الجريمة والعقاب

وتبرز هذه الخاصية أكثر ما يكون في معالجة أفلاطون للقانون الجنائي . والواقع  
أننا يجب أن نفرق بين القانون ومقدمة القانون — بين التشريع الفعلي وتفسير هذا  
التشريع في ضوء المبادئ الأولية . وليس من اليسر دائماً أن نصل إلى هذا التفرق ،  
فالمقدمة تراها تدخل في التشريع والتشريع تراها يدخل في المقدمة . ولكن حيناً استطعنا  
هذا التفرق فإنه يساعدنا على الفصل بين عنصر الفلسفة الأخلاقية الذي بطبيعته يدخل في  
المقدمة وبين عنصر القانون ذاته الذي يجب أن يقتصر عليه التشريع . فإذا عينا  
هذا التفرق أمكننا أن نناقش معالجة أفلاطون للجريمة والعقاب في الكتاب التاسع  
من « القوانين » . والكثير من هذه المعالجة يدور في مجال بعيد عن مجال الآراء  
القانونية والتطبيق القانوني . إن الجريمة في نظر المحامي والقاضي هي فعل خارجي

موضوعى ينتهك كثيراً أو قليلاً مخططاً موضوعياً للحياة المنظمة أساسه الاعتراف بحقوق وواجبات مادية . وإذا ما حدث خرق لهذا المخطط فإن القاضى لا يبحث فى حالة المجرم الأخلاقية بل يبحث فى الحقائق الفعلية للمادة للجريمة . وعليه أن يقرر ما إذا كان هناك دليل ملموس على ارتكابها ، وإلى أى حد تنتهك النظام القانونى ، وماهى العقوبة المناسبة التى تحول دون ارتكابها فى المستقبل . صحيح أن القاضى يجب أن يقرر إلى جانب ذلك ما إذا كانت الجريمة متعددة أو عفوية لأن الفعل للتعدي يختلف اختلافاً ظاهرياً وموضوعياً عن الفعل العفوى ، كما يجب عليه أن يبحث الظروف والملاسات التى أحاطت بارتكاب الجريمة — وهذه أيضاً أشياء ظاهرية وموضوعية ، ثم يقرر ما إذا كانت هذه الظروف مخففة أو مشددة لارتكاب الجريمة ، لكن إذا كان القاضى يأخذ فى اعتباره مسألة التعمد ويبحث ظروف الجريمة وما يترتب على هذه الظروف من آثار ، فإنه لا يبحث فى الدافع إلى الجريمة على هذا النحو ، ولا فى طباع المجرم (١) ، أو فى البواعث الكامنة فى ضميره ، وهو لا يفعل ذلك لأنه لا يستطيع أن يفعل ، ولأن العالم بكل شئ هو وحده الذى يستطيع قراءة مكنونات الضمير ، وهى مكنونات قديس المجرم نفسه عن تفسيرها إذا ما سئل عنها ، لأن الناس قلما يعرفون حتى أنفسهم أو يفسرون حتى لأنفسهم تلك الدوافع والخوافز التى تدفعهم إلى عمل ما يعملون .

غير أن أفلاطون كان يرى كل هذه الأفكار خاطئة ، والتشريع فى نظره لم يلق حتى ذلك الوقت صياغة سليمة ، فالدولة العادية تعامل المجرم كما يعامل طبيب العبيد عبداً مريضاً — وهى تنظر إلى عرض ظاهرى وتأمّر بجراح ظاهرى تنفذه فى طينيان ، دون أن تأخذ فى اعتبارها التكوين العام للمرض ، أو تتوقف لحظة لتفسر له كنه المرض وكيفية علاجه والسبيل إلى تماونه معها على هذا العلاج .

---

(١) إلا إذا كان هناك دفع أو احتمال بأن المجرم فاقد لقواه العقلية .

أما الدولة التي فإنها تنظر إلى وظائفها الخاصة وإلى حقوق المجرم نظرة أسمى ، ولا تهتم بالفعال ، التي هي أعراض للمرض ، قدر اهتمامها بالكيان العام لعقلية المجرم ، ثم تسمى بالوسائل الروحية التي تناسب عقلية مريضة إلى تحقيق شفائه من مرضه . ويقرر أفلاطون أن القوانين يجب أن تقف من الناس موقف الآباء المحبين العاقلين لا موقف الطغاة والسادة ، ويجب ألا يقتصر عملها على التهديد ثم الانسحاب بعد إعلان مراسيمها ، بل يجب أن تدرب المواطن يوماً بعد يوم . ثم يستطرد أفلاطون قائلاً إنه إذا وصف أحد هذا العمل بأنه نوع من التعليم وليس تنفيذاً للقانون ، فالإجابة على ذلك بسيطة ، ذلك أن تنفيذ القانون هو تعليم فعلاً ، والقصاص هو الإصلاح ، وهدفه هو التأثير في العقل بحيث يؤدي ذلك إلى تعديل الخلق . وهذا الرأي الذي يقول به أفلاطون يتفق مع تأييد لمقدمات القوانين ، لأنها وسيلة للإقناع والتقويم يقصد بها حث المواطن على تقبل القانون دون ضغط . وكذلك شأن القصاص ، فهو وإن كان أكثر شدة إلا أنه لا يمدو أن يكون وسيلة للإقناع يقصد بها إحداث الأثر نفسه . ومع ذلك فإن هذا الرأي يتضمن نظرية عن الجريمة تختلف عن تلك التي يركز عليها القانون العادي . فالجريمة في نظر أفلاطون ليست شيئاً اختيارياً ، وليست فعلاً مقصوداً من فعال إرادة معوجة بقدر ما هي نتيجة حتمية لمرض خلقى يعانى منه المجرم ، ومن واجب الدولة أن تشفيه منه (١) .

---

(١) هناك قطعة في معارضة ( تيميبوس ) تتناول أمراض العقل ، وقد جاء فيها : « مرض النفس يعنى عدم وجود القوة العاقلة » ، وهناك نوعان من هذا المرض — الجنون والجهل . وكلمة المرض يجب أن تطلق على حالة الرجل الذي يعانى من أحدهما » .

وهذه الحجة الفسيولوجية الطابع إلى حد كبير تدفع أفلاطون إلى قوله « لا يوجد إنسان مجرم باختياره ، ولكن المجرم يصبح كذلك من جراء بعض العادات الجسمية السيئة أو نتيجة لتغذية غير الملائمة » .

غير أن إرجاع الجريمة إلى أسباب فسيولوجية على هذا النحو الواضح يجب أن يضبط ويوازن بكتابات أفلاطونية أخرى .



رأينا أن أفلاطون ، في « القوانين » وفي « الجمهورية » على السواء يقرر بكل قوته أن العدالة أو العمل الصائب هو السعادة .

ونفهم من هذا أن الظلم أو العمل الباطل هو الشقاء . ولا يوجد إنسان يختار الشقاء بمحض إرادته ، ولهذا لا يوجد إنسان يختار العمل الباطل بمحض إرادته لأن هذا العمل يترتب عليه شقاؤه . ويستخلص من هذا كله أن العمل الباطل ، أو الجريمة ، هي عمل لا اختيار للإنسان فيه . والشقاء الذي يترتب عليها ليس شقاء جثائياً — ولو أن هذه هي نتيجة الحتمية إن لم يكن في هذه الحياة ، ففي الحياة الأخرى — بقدر ما هو ذلك الشقاء الأعنف المتمثل في الانعطاط الروحي الذي ينشأ من اختلال توازن النفس واتسار عناصرها الأسوأ من غضب وشهوة ، وما يلازمهما من لذات أسوأ ، على عنصر القوة العاقلة النقي وما يلازمه من متعة نقية (١) .

ومن المستحيل أن نصدق أن أى إنسان يقذف بنفسه مختاراً في مثل هذا الشقاء ومن المستحيل أن نصدق أيضاً أن إنساناً وقع في مثل هذا البؤس لا يرحب بالشقاء مختاراً ، ولا يكون مستعداً لتقبل القصص الذي يجلب هذا الشقاء (٢) . وبهذا

---

(١) يقول أفلاطون في جزء آخر من « القوانين » إن المجرم لا يدري أنه يجرمه يضم عنصر النفس فيه في أحط حالة وأبذلها عن الشرف . ولا يدري أنه بذلك يمانى من انتقام فرضه على نفسه بنفسه ، وهو أسوأ أنواع الانتقام لأنه بذلك يصبح من الأشرار! وينزل عن مجتمع الأبرار . وسواء عاقبه المجتمع أو لم يعاقبه فهو باتس دائماً .

(٢) قال أفلاطون في عاورة ( جورجياس ) : —

« يجب على المجرم أن يذهب بمحض اختياره إلى حيث يجد القصاص الأسرع ، فيقدم نفسه إلى القاضي كما لو كان يزور الطبيب حتى لا يصبح مرض الجريمة مزماً وتصبح نفسه ملوثة بصفة دائمة فيستحيل علاجها » .

وفي « القوانين » يمكنني أفلاطون بالقول إن تحمل العدالة ( أو خضوع الإنسان للقصاص ) هو عمل شريف ولا يختلف من هذه الناحية عن توخي الإنسان للعدالة في عمله . وهذا يعني أن المرتكب للجريمة يجب أن يسعى إلى القصاص .

اللعن، فإن الدولة التي توقع القصاص هي وكالة عن المجرم الذي فرض عليه العقاب ، وهي لا تنظر إلى جانب حقوق الشخص المجنى عليه ، أو إلى جانب مخطط النظام المتدنى عليه فحسب ، بل إنها تناصر ذلك الجانب الأفضل من المجرم نفسه . وإذا استعملنا عبارات ( روسو ) فإن الدولة تكره المجرم على التحرر — التحرر من رتبة عبوديته إلى أسوأ عناصر نفسه . وإذا استعرنا لغة الفيلسوف ( كانت ) فإن المجرم في هذه الحالة إنما يعامل كغاية في حد ذاته ، لا كوسيلة إلى منع الآخرين من ارتكاب الجريمة .

وهكذا يبدو أفلاطون من أنصار الرأي القائل إن القصاص إصلاح للنفوس، ويقرنه بنظرية عن الجريمة فوها أن الجريمة نوع من المرض يصيب المجرم . وهو يقول في هذا الشأن : « إن القصاص الذي يوقع بمقتضى القانون لا يقصده الأذى ، بل يهدف إلى تحقيق إحدى نتيجتين ، إما تحسين حال الماعقب ، أو جعله أقل سوءاً مما يكون لو أنه بقي دون قصاص . والسبب في هذا أن « من ينظر إلى الجريمة على أنها شيء لا اختيار للإنسان فيه يجب أن ينظر إلى المجرم على اعتبار أنه ارتكب جريمة مرعياً » . ويذكرنا هذا الرأي برأي الكاتب صمويل بنار Samuel Butler في رواية إيرهون Erewhon حيث يعتبر الجريمة « سوء حظ حدث للإنسان قبل مولده أو بعده » ، وحيث يقول « لا حاجة إلى عقاب مرتكب الجريمة ، بل يجب أن تقوم

---

== وهناك ما يشبه هذا في الثورة الروسية لسنة ١٩١٧ . فقد كتبت جريدة التيس في ٢١ أبريل سنة ١٩١٧ : -

( عندما قيل لثلاثة أحد السجناء إن الأمر قد صدر بالإفراج عنهم أجابوا : « ليس من حقنا أن نصبح أحراراً ، لقد ارتكبنا الجرائم ولا بد من أن نكفر عنها » ، ثم انتخبوا من بين أنفسهم حراساً وأقسموا أن يطيعوا أوامرهم وأن يشفقوا أي رجل يحاول الهرب ) .

وهذا يوضح مبدأ ( كانت ) أن المجتمع إذا تفكك فن واجبه قبل حدوث ذلك أن يعاقب كل من ارتكب جرماً .

الموج فيه « طائفة من الناس تدرت على صناعة إصلاح النفس » ، وهى التى يسمى أعضاؤها باسم للقومين . ويرى بتار ، وهو مؤيد صريح لمذهب « الجبرية » أن طبيب الأمراض العقلية يجب أن يأخذ مكان القاضى فى علاج ما يصبب الإنسان من سوء حظ مفروض عليه ، هو الجبرية . وموقف أفلاطون من الجبرية يعنى الوصول إلى نتيجة مماثلة من الوجهة المنطقية ، ذلك أن الجبرية ما دامت شيئاً غير اختيارى ، فلماذا يشرع ضدها كما لو كانت عكس ذلك ؟ ولماذا نبقى فى شأنها على نظام المحاكمة إطلاقاً ؟ غير أن أفلاطون يشرع القوانين ، ويشرعها على نطاق واسع ، ويبقى على المحاكمة ، وأكثر من ذلك أنه يبقى ، كما سنرى ، على التفریق بين الجرائم التى ليس للإنسان اختيار فيها والجرائم التى يرتكبها بمحض اختياره .

والحقيقة أن أفلاطون ليس البتة من أنصار « الجبرية » على طريقة بتار ، فهو لا يعتبر الجبرية نتيجة لانحراف عقل موروث أو لبيئة اجتماعية سيئة ، ويلبذ بنوع خاص تلك الفكرة القديمة التى تقرر أن العيوب الخلقية وراثية ، ويقرر أن الأطفال قد لا يرثون عادات آبائهم ، ولكنه يعترف بتأثير المجتمع على أعضائه ، بل يؤكد فى « الجمهورية » وفى « القوانين » أن الدولة السيئة تصنع مواطنين من أهل السوء . ومع ذلك فإن الجبرية فى نظره هى الجبرية ، وهى شىء يستعق الكراهية لأنها لا تنطوى على عار اجتماعى فحسب ، بل تعتبر أيضاً وفى حد ذاتها شيئاً مهيناً . وإذا كان من رأيه أنها شىء لا يختاره الإنسان ، فإن هذا لا ينعى أنها سوء حظ أصاب المجرم من الخارج . إن الجبرية فى نظره تعنى فساداً فى النفس لا يمكن لرجل مفكر أن يعرض نفسه له مختاراً . أى أن أفلاطون ، باختصار ، يؤمن بأن الجبرية انحراف خلقى حقيقى ، ويستفد فى الوقت عينه بأن عقل الإنسان ينطوى على صلاح حقيقى ، وهذا هو السبب فى أنه يرى أن العقل الحر لا يمكن أبداً أن يرتكب الجبرية مختاراً ، وأن الانحراف الخلقى إنما يجيء إذا أصبح العقل مستعبداً ،

وحينئذ يقبل ذلك الضيف الثقيل مكرهاً ، لأن الغضب والشهوة قد غلباه على أمره وجعله مستقراً للشيء الذى يكرهه . والدولة السيئة قد تحمل استعباد العقل شيئاً سهلاً ، وهذا سبب أقوى يحمل من واجب الدولة الفاضلة أن تهزم القزاة وتعيد للعقل ميادته الحرة . ولا يهتم أفلاطون بالآثار السيئة للدولة السيئة بقدر اهتمامه بالعمل الفاضل الذى تستطيع الدولة الفاضلة أن تقوم به فى مساعدة مواطنيها على قهر الهوى واللذة الحسية .

وفى مقدورها أن تدربهم وتعودهم فى وقت الشباب بكل وسائل التعليم ، وفىمكنها أن تتولى هدايتهم وإصلاحهم طوال حياتهم بقوانينها وعماكمها وقضاتها . تستطيع أن تبرز العقوبات التى تفرضها على الجريمة فى مواجهة اللذات الصاخبة التى تشجع الناس على ارتكابها . تستطيع أن تدرب المجرم بما تضعه له من أساليب الحياة ووسائل التحسن حتى ينال الشفاء ويعود العقل مرة أخرى إلى عرشه . فإذا أخفقت كل الوسائل وعجزت الدولة عن أن تعيد إلى المجرم صحة العقل ، فإنها تستطيع أن تمنعه فى نهاية الأمر هبة الموت . يقول أفلاطون : « من الأفضل لأمثال هؤلاء ألا يعيشوا ، كما أنهم بموتهم إنما يسدون إلى الدولة خدمة مزدوجة ، فهم يشكلون عبءاً لغيرهم تحذرهم من الجريمة ، ثم إن موتهم يريح الدولة من الأضرار » .

يعترف أفلاطون ، إذن ، بمسئولية الدولة عن الفساد الذى يشجع على وجوده فسادها هى ، ويسلم ، بل ويؤكد مسئولية المجتمع عن إصلاح الفساد وشقاء الناس منه ، ولكنه لا ينكر مطلقاً مسئولية الفرد عن أعماله . فالجريمة هى نتيجة أهواء المجرم الخاصة ، وحتى إذا كانت قوته الماقلة هى عامل غير اختيارى ، فلا بد أن فيه شيئاً يجب أن يتحمل المسئولية ( قلما يوضح أفلاطون كنه هذا الشيء ، وهذه نقطة فى عرضه للموضوع ) ، وأن هذا الشيء يجب إصلاحه ، أو أنه إذا استعصى على الإصلاح وجب القضاء عليه . وهكذا تمشى نظرية أن الجريمة بطبيعتها شيء غير اختيارى مع

القوانين والمحاكم والقضاة والعقوبات ، بل وتمشى مع عقوبة الإعدام وهى القول الفصل . ليس هذا خصب ، ولكنها فى هذا الشأن قد ثبت أنها تتفق مع التفريق بين الفعل الاختيارية وغير الاختيارية . ولكى يحقق أفلاطون هذا التفريق فإنه يميز أولاً بين الجريمة والإضرار . فالجريمة تتوقف على الدافع والميل الطبيعى ، وهى فساد داخلى فى النفس ليس فيه اختيار مطلقاً ، أما الإضرار فهو فعل موضوعى يرتب عليه نقص مادى فى مركز الشخص الذى يقع عليه الضرر أو فى ممتلكاته . وقد يكون متعمداً أو غير متعمد (١) . والجريمة مسألة تستلزم العلاج والعقاب ، أما الإضرار فهو مسألة تستوجب التعويض ، وهذا التعويض ذو شقين ، شق ترد به الحسارة ، وشق يعاقب به المجرم لحله على الطاعة . والإضرار لا يضمن بالضرورة وقوع جريمة ، بل هو شيء مستقل عنها ، وقد يحدث دون ارتكاب جريمة ، ويجب أن يعامل بمعزل عن الجريمة . ويقرر أفلاطون أنه من الخطأ أن نعتقد كما يعتقد الناس عامة أن كل أنواع الإضرار جرائم ، وأنها مادامت تنقسم إلى أضرار متعمدة وغير متعمدة فإن الجرائم يمكن تقسيمها إلى جرائم اختيارية وغير اختيارية (٢) .

(١) تفريق أفلاطون بين الجريمة والإضرار يشبه من بعض الوجوه ما فى القانون الإنجليزى من تفريق بين الجريمة والإضرار غير الناتج من إخلال بالعد - بين التل الذى يعاقب عليه القانون على أساس أنه فعل محرمه القوانين أو أنه ضار بالصالح العام ، والفعل ( غير الناتج من إخلال بالعد ) الذى يمكن رفع الدعوى ضد فاعله على أساس أنه فعل يشكل ضرراً مديناً . فارن تعريف ( أوستن ) : « الجرم الذى تقام بشأنه الدعوى بناء على طلب الطرف الذى أصابه الضرر أو من يتوب عنه هو ضرر مدنى . أما الجرم الذى تقام بشأنه الدعوى بناء على طلب الملك أو الموظفين التابعين للملك ، فهو جريمة » .

غير أن : (١) الجرم ليس جريمة فى نظر أفلاطون . يعقضى القانون ، بل يعقضى فساد فى نفس المجرم . (٢) وتفريق أفلاطون بين الجريمة والإضرار ليس أساسه الفرق بين طرق رفع الدعوى التى تتبع فى المالحين ، بل أساسه الفرق بين الناحية الذاتية ( ميل المجرم ) وبين الناحية الموضوعية ( الإضرار المادية ) .

(٢) ليس فى مقدورى أن أثبت حجة أفلاطون تماماً . وعلى قدر فهمى لها فإنها تنحصر فى : (١) أن الإضرار غير المتعمد ليس جريمة لأن الجريمة تنشأ عن قساذق نفس المجرم ، وهذا لا يتوفر =

ولنا أن ترتب على هذه الحجة نتيجتين أولاهما أن شيئاً من التفريق بين الإضرار المتعمد والإضرار غير المتعمد يتمثل في مقدار التعويض الذى يفرض على التسبب في الضرر (١) ، وثانيتهما أن العبرة ، سواء ترتب أو لم يترتب عليها إضرار يجب أن تفرض عليها دائماً العقوبة التى تناسب كونها جريمة . ومع ذلك فإن أفلاطون لم يفعل شيئاً من هذا (٢) ، فهو لا يشغل نفسه بتطوير مبادئه ، بل يكتفى بسرد المبادئ نفسها . وجوهر هذه المبادئ أن هناك تفرقاً بين القانون المتعلق بالفعل الخارجى ، أو الإضرار ، وبين القانون المتعلق بالليل الداخلى ، أو الجريمة ، وأن التفريق بين ما هو اختيارى وما هو غير اختيارى لا يحدث إلا داخل المجال

---

= فى مثل هذا الإضرار . (٢) أن الإضرار المتعمد قد يكون جريمة ، وهو جريمة على طول الخط إذا وجد ميل إجرامى . غير أن الجريمة ذاتها هى شئ غير اختيارى دائماً . وهذا يعنى أن الإضرار المتعمد الذى يتوفر فيه الميل الإجرامى هو جريمة غير اختيارية . وهذا تناقض أو قل إنه تناقض ظاهرى .

ودعنا أصبحت الحجة أكثر وضوحاً إذا بدأناها من الناحية العكسية ، أى من فكرة الجريمة لا من فكرة الإضرار . فالجريمة غير اختيارية دائماً . ولهذا من الخطأ أن نعتبر كل أنواع الإضرار كما لو كانت جرائم وغير بعضها على أنه اختيارى والبعض الآخر على أنه غير اختيارى . والصواب هو : ( ١ ) أن نفرق بين الجريمة وهى غير اختيارية دائماً ، وبين الإضرار وهو الذى قد يكون متعمداً أو غير متعمد . ( ٢ ) أن نضع عملاً كالقتل غير المتعمد فى باب الإضرار ، وليس فى باب الجريمة . أما القتل المتعمد ، وهذا فقط ، فهو الذى يأتى فى باب الجريمة . وحتى هنا ، فإن فعل القتل ولو أنه قد يكون متعمداً ، إلا أن الجريمة نفسها هى عمل غير اختيارى .

(١) على أساس أن ذلك الجزء من التعويض الذى يماثل به المجرم يجب أن يكون أكبر فى حالة الإضرار المتعمد منه فى حالة الإضرار غير المتعمد .

(٢) يقول أفلاطون إننا إذا فرقنا بين الفعل الذى يفعلها صاحبها على الملأ وفى عنف وبين الفعل الذى توثق سرّاً وخداعاً ، فإن القوانين الخاصة بالنوع الأخير يجب أن تحمل طابع الشدة . غير أن هذا تفريق من نوع جديد ولا يوفق مع التفريق بين الإضرار المتعمد وغير المتعمد . أما من حيث النتيجة الثانية التى ذكرت فى النص ، فإن أفلاطون يترف بأن تمتد القتل هو جريمة من الناحية النظرية ويجب أن يماثل بنفس عقوبة جريمة القتل ، حتى إذا لم يحدث القتل فعلاً . غير أنه فى واقع الأمر يأخذ فى اعتباره الفعل كما حدث ، ويتساهل فى عقوبة الموت فيخففها إلى عقوبة أقل .

الأول . ومثل هذه المبادئ لا يمكن أن تسرى في عالم الواقع ، كما أن أفلاطون نفسه لم يطبقها . ذلك أن الدولة لا تستطيع معرفة الليل الداخلى لأن مثل هذا الليل ليس حقيقة تخضع للفهم والقياس ، وهى تعامل الناس في مجموعات كبيرة ، وتبحث الفعّال على نطاق واسع ، وما تتخذه من إجراء على هذا النطاق يجب أن يكون أساسه الحكم لا النوع ، بحيث يتناول الأشياء الخارجية التى يمكن قياسها ، وليس الدوافع والميول وما يوجد فيها من دقيق الألوان . إن عقاب الفعّال الناية عن الأخلاق من شأن الضمير ، أما الفعّال غير القانونية فهى وحدها التى تستطيع الدولة أن تعاقب مقترفها . ومع أن دولة نوامها خمسة آلاف من المواطنين وتعرف السلطات فيها كل مواطن ، كان من الممكن أن تحاول مالا تستطيع أن تحاول دولة كبيرة من دول الوقت الحاضر ، كما أننا لانكون عادلين نحو رأى أفلاطون إلا إذا ذكرنا أنه يتناسب مع « المجتمع الصغير » ، مع كل هذا ، فإن الدولة ، حتى إذا كانت من هذا الطراز ، وحاولت ما يقترحه أفلاطون ، فإنها سوف تجد نفسها فى موقف يصعب عليها الاختيار فيه ، فهى إما أن تصبح دولة عنيفة ومن النوع التفتيشى الذى لا يطاق ، أو تتخذ شعاراً لها : — « من يفهم كل شيء يتسامح فى كل شيء » : ( Tout Comprendre, C'est tout pardonner ) وبهذا قد تضىى المحافظة على القانون والنظام على مذبح حسن ظنها الزائد عن الحد بأنها فهمت بواعث كل الفعّال وخصائص كل المومل .

وربما كان أمل أفلاطون ، كما يجب أن يكون أمل الرجل التالى ، أن يرتفع الناس فوق حرفة القانون بكل تقديراتها الظاهرية وتطبيقاتها الآلية — وهى تطبيقات تكون متناهية اللين حيناً ومتناهية العنف حيناً آخر — حتى يلفوا روح الفهم الذى لا يخبى أبداً . ومن الجائز أنه كان يأمل فى أن الأحكام قد يتاح لهم تحقيق ما عجزت الحكومات العادية عن تحقيقه ، أو ما لم تحاول تحقيقه مطلقاً ، كما أراد لهم أن يفعلوا . وكان يرجو أنه مادام « يشرع لأولئك الذين يملكون

أعظم قدرة على الحكم » فإن له أن يشرع بأساليب جديدة وأكثر سمواً . ولكنه إذا كان قد فعل هذا ، فإنما فعله بطريقة عابرة ، ولم يحاول وضع مبادئه موضع التنفيذ عندما بدأ يشرع للمسائل الخاصة بالقانون الجنائي . ورغم قوله إن الجريمة كلها غير اختيارية ، وإن التفريق بين الاختياري وغير الاختياري لا يسرى إلا في نطاق الإضرار ، نراه يقترح قانوناً للقتل أساسه الفكرة العادية عن الجريمة ، والتفريق العادي بين الفعل المتعمد والفعل غير المتعمد . فهناك قتل غير اختياري يتطلب تطهيراً دينياً ، وهناك قتل يرتكب تحت تأثير عاطفة قوية ، وهو مماثل للقتل غير الاختياري على شرط ألا يكون مصحوباً بسبق الإصرار ، وفي هذه الحالة لا تكون عقوبته شديدة . ولكن إذا كان مقترناً بسبق الإصرار فيكون مماثلاً للقتل الاختياري ويجب أن تكون عقوبته أشد . وأخيراً هناك قتل اختياري يتوفر فيه القصد الجنائي ، وهذا يجب أن يكون عقابه الإعدام (١) .

والواقع أن أفلاطون ، بعد أن سجل اعتراضه على المبادئ التي يقوم عليها

---

(١) العبارة نفسها تكرر بين الفصل الاختياري والجريمة ، وبهذا تناقض الحجة السابقة . ويلاحظ أن أفلاطون لا يترك مجالاً للعلاج ( إلا بعقوبة الإعدام ) في حالة القاتل الذي ارتكب جريمة القتل مع توفر سوء النية من قبل . أي أنه يقبل القانون اليوناني العادي فيما يخص بقوة الإعدام . ومعالجته للقتل بوجه عام لا تختلف عما يوجد في القانون الإنجليزي . فالقانون الإنجليزي يفرق بين : (١) القتل الذي يمكن تبريره أو التسامح فيه . [ أنظر كتاب The Laws of England فصل (٩) من ص ٥٨٦ - ٥٨٧ ] (٢) القتل الذي يكون موضع مؤاخنة . وهذا ينقسم إلى قسمين :

أ - القتل غير المشروع دون توفر سوء نية سابق . عندما يتسبب شخص في موت شخص آخر ، إما عمداً في ثورة عاطفية وتحت أنواع معينة من الإثارة - أو دون عمد ، سواء كان ذلك نتيجة لإمال يؤاخذ عليه ، أو أثناء ارتكاب عمل غير مشروع ليس من المحتمل أن يسبب إضراراً للغير .

ب - القتل عمد - وهو القتل غير المشروع المقترن بسوء نية سابق .



القانون المادى ، نراه يقنع باتباع هذه المبادئ نفسها ، ويبدو إذن أن كل مدار من نقاش حول طبيعة الجريمة والتفريق بين ماهو اختيارى وما هو غير اختيارى ، لا يعدو أن يكون تقريراً للموضوع ، وهو تفرع لا يتفق مع الكيان الأصلى لمحاورة « القوانين » . هذا هو الموقف إلى حد كبير ، وكأن أفلاطون كان توافاً إلى إلهاده شرف الفلسفة مع اتباعه القواعد العادية لعم القانون فى نفس الوقت . فى فلسفته لا يوجد مجال لفكرة الجريمة الاختيارية التى تظهر فى علم القانون ، ولهذا فهو يسجل اعتراضاً فلسفياً على هذه الفكرة ، وبعد أن يفعل هذا يعود إلى علم القانون فىأخذ بفاهيمه ويحاول أن يضمها فى نظام جديد وأكثر دقة . وبعد أن يتلقى القارى منه تحذيراً بأن المخطط القانونى لا يمكن أن يقوم على مبادئ عليا ، فإنه سوف يقبل ذلك المخطط على أنه شىء مشروط ومستند إلى شىء آخر . ذلك هو « القانون » حقاً ، ولكنه لا يرتفع إلى مستوى « الأنبياء » ، وهو مخطط الحياة فى الدولة العادية ، ولكنه ليس مخطط الحياة فى دولة مثالية ( ١ ) .

وعلى هذا يعود أفلاطون فى نهاية اللطاف إلى فكرة الجريمة التى يجرى عليها القاضى فى أى دار من دور القضاء . فتراه يقبل معاملة الجريمة على أنها ارتكاب

---

( ١ ) ثارن ما أورده الأستاذ ( ريز ) فى تليفه على « القوانين » من ص ٢٨٠ - ٢٨١ من كتابه .

والملاحظ أن أفلاطون يصل على مستويين ، كما هى الحال غالباً فى معاورة القوانين ، وما المستوى الثالث والمستوى السمل ، دون أن يلقى أو يوفق بينهما . ويصل هذا فى قوله : - « ليست بنا حاجة إلى أن نسمع ، ولكن بما أننا نقاش كل أشكال الحكومات مناقشة عامة ، فى مقدورنا أن نتناول أحسن وضع ممكن ، والحد الأدنى الضرورى . كما نقاش الوسائل الكفيلة بتنفيذها » .

غير أنه لا يفصل فى وضوح بين هنا وذاك . وفى علاجه للقانون ، كما فى علاجه لدستور الدولة وحكومتها ، ترى الاثنين يصطلمان .

سيئة له صفة الاختيار ، ولا يمانع في إجراء التعرّى عن حالة التعمد، وعن الظروف الملائمة ، دون الإصرار على مناقشة الدوافع والنزعات التي أدت إلى ارتكاب السيئة . وزوال فكرة أن الجريمة فعل غير اختياري يترتب عليه بالطبيعة سقوط الرأى الذى يتعلق بالعقوبة المتصلة بتلك الفكرة . ومع ذلك فإن أفلاطون يتمسك بإيمانه أن القصاص بطبيعته نوع من الإصلاح ، وحتى عندما يعامل الجريمة على أنها ارتكاب سيئة له صفة الاختيار ، فإنه يظل على تمسكه باعتبار القصاص عملية علاج للمرتكب . والجريمة في نظره لا تزال انتهاكاً للنظام الاجتماعى . ليس هذا فحسب ، بل الأكثر من ذلك أنه يعتبرها انحلالاً أخلاقياً في المجرم يجب على المجتمع أن يشفيه منه أو يقتله . ولا يزال أفلاطون مقتنعاً بأن القصاص ليس انتقاماً ، ومع أنه يقبل فكرة أن القصاص إجراء وقائى إلا أنه يصبر على أنه يهدف إلى الإصلاح . وإنك لتراه في قطعة وردت في الكتاب التاسع يردد ، بنفس الألفاظ تقريباً ، ذلك الرأى الذى سبق له التمييز عنه منذ زمن طويل في محاورتى « بروتاجوراس » و « جورجياس » ، وهو أن القصاص ليس انتقاماً للماضى ، لأن ما حدث لا يمكن إصلاحه ، بل إن القصاص يفرض على الناس من أجل المستقبل ، ولكي يضمن أن الشخص الذى يعاقب والأشخاص الذين يشاهدون توقيع العقوبة إما أن يتعلموا مقت الجريمة مقتاً تاماً ، أو يتنازلوا عن الكثير من مسلكهم القديم (١) . وهنا يوضع إصلاح المجرم نفسه ومنع الإجرام في غيره جنباً إلى جنب كهدفين مشتركين للعقاب ، غير أن الإصلاح

---

(١) يقول أفلاطون : « إن القصاص المفعول ليس انتقاماً للماضى ( فاحذر لا يمكن إصلاحه ) : بل القصد منه أن ينصب على المستقبل ، وهو يهدف إلى إبعاد المجرم قبه عن فعل السوء في المستقبل ، وكذلك أولئك الذين يشاهدون العقوبة » . ويقول أيضاً : « كل من يزل به العقاب ، إذا ما نفذ العقاب تنفيذاً مضبوطاً ، فإنه إما أن يستفيد من العقاب ويصبح رجلاً أفضل ، أو يكون عبرة للآخرين ، لأن هؤلاء الآخرين إذا ما شاهدوا ما حل به من آلام قد يتسلّمهم الخوف ويصلحون من مسلكهم » .

هو الهدف السابق ، ثم يترتب عليه منع الإجرام كهدف ثانوى . وإنك لتلاحظ في سياق محاوره « القوانين » كلها فكرة أن الجريمة مرض ، كما تلاحظ استخدام أفلاطون لاستعارات مستمدة من فن الطب . وإذا كان أفلاطون يختلف عن صمويل بتل في أنه لا يبتكر فكرة الأطباء للممارسين « للتقويم الروحى » ( أو إصلاح الماهات الجنائية كما يسمى اليوم ) ، فإنه يضع العقوبة أساساً تحت عنوان العلاج . على أننا ينبغي أن نكون على حذر من الظن أن استعاراته الطبية لمساوية علاقة بما يذهب إليه المتخصصون الحديثون في علم الجريمة من أن الإجرام هو نوع من المرض الجنائى . إن المرض الذى يتحدث عنه أفلاطون هو مرض الروح دائماً ، ولا ينظر إليه مطلقاً على أنه ناشئ\* من عيوب في بناء الجسم أو في الجهاز العصبي (١) .

فالإجرام ليس مرضاً ، بل هو دليل يؤكد وجود نزعة عدائية للمجتمع متمثلة في فاعل مسئول حر التصرف (٢) ، ومن واجب المجتمع أن يعامل هذا الفاعل على أساس أنه يعتمد ما يفعل وما يترتب على ما يفعل ، ولزماً على المجتمع أيضاً أن يقابل هذا الفعل بعمل مضاد ، إذا أراد الإبقاء على نفسه وعلى كل من خطط الحياة الذى يركز عليه . إن الفيلسوف الأخلاقى قد يعامل الإجرام على أنه مرض خلقى ، أما المجتمع ، فباعتبار أنه مجموعة منظمة من الناس تعيش في ظل طائفة من القواعد ، فإنه ينبغي أن يعامل الإجرام على أنه تحد لهذه القواعد يتممده فاعله ويجب أن يكون

---

(١) أنظر ما ذكر في هامش سابق عند التحدث عن رأى أفلاطون في الجريمة والعقاب .

(٢) إذا لم يكن الفاعل حر التصرف ، اعتبر الفعل جنوناً لا جريمة فيه . والمخطر في أية فكرة تعتبر الإجرام نوعاً من المرض هو أنها تخلق التفرقة بين الجريمة والجنون . ومن حق المجرم أن يعامل كأنه مالك لقواه العقلية ، ومن واجب المجتمع أن يعامله على هذا الأساس إلا إذا ثبت أنه يعاني من مرض الجنون . ولا شك أن أفلاطون لا يسوى بين الجريمة والجنون ، وحتى عندما يعامل الجريمة على أنها فعل اختياري فإنه يستعمل في وصفها لغة تجعل منها شيئاً أشبه بجحالة من به من شرير .

مسئولاً عنه. ولا بد للمجتمع من الدفاع عن نفسه وعن مخطط حياته، والهدف الأول من هذا الدفاع ، أو من العقاب بعبارة أخرى ، هو الحيولة دون انتهاك ذلك المخطط . والوقاية خير من العلاج ، غير أن الوقاية أيضاً قد تكون علاجاً ، والعقاب الوقائي قد يترتب عليه أيضاً ، وبالتبعية ، إصلاح الشخص الذى يقع عليه العقاب . والسعى إلى إرهاب الغير من انتهاك الحقوق الاجتماعية هو أيضاً إرهاب للمعجرم نفسه ، وهذه الوسيلة ، وإلى هذا الحد ، يتحقق إصلاح المجرم عن طريق العقاب . ومع ذلك فإن مثل هذا الإصلاح « يتحدث بعد أن يؤدى العقاب وظيفته الوقائية (١) » إلا أن أفلاطون يعكس هذا الوضع ، ويعتبر الوقاية شيئاً مصاحباً ، أو قل شيئاً يلى الوظيفة الأولى والأساسية ، وهى الملاج والإصلاح .

غير أن العقوبات التى يرى أفلاطون توقيعها لا يمكن بحال من الأحوال أن ترمى باللين . ولقد قلنا من قبل إن الدولة التى تسير وفق مبادئ أفلاطون لا بد لها من أحد أمرين، إما أن تصبح عنيفة وتفتيشية إلى حد لا يطاق، أو تتسامح مع المذنبين. بصورة غير عملية . وفيل أيضاً إن أفلاطون كان يؤمن إيماناً راسخاً بأن الإجرام، انحلال خلقى حقيقى . ولنا أن نتوقع بناء على ذلك ، وهذا ما نجدّه فضلاً ، أن أفلاطون يأخذ بالبدل الأول فى محاوره « القوانين » . ولقد ذكرنا شيئاً من قبل عن التجسس الذى يقبل أفلاطون وجوده فى الدولة ، كما أن قسوة الأحكام التى يفرضها على مختلف الجرائم هى إحدى ملامح الكتب الأخيرة من « القوانين » ، وكذلك نراه مستمرّاً فى ضم جرائم جديدة إلى قائمة الجرائم العظمى . ففى الكتاب

---

(١) يقول T. H. Green فى كتابه « مبادئ الالتزام السياسى » :

« إن الدولة بوصف كونها حامية للحقوق ( وهى فى وضعا هذا تماق ) لا دخل لها بمبلغ الانحلال الخلقى فى المجرم ، والاعتبار الأول فى العقوبة ليس أثرها على الشخص المعاقب ، بل آثارها على الآخرين . »

التاسع تشعل هذه القائمة جرائم تدنيس الأماكن المقدسة والتحزب والحيانة ، وفي الكتاب العاشر تضم القائمة أنواع اللروق الديني، وفي الكتاب الحادي عشر يضاف إلى طائفة المجرمين من يقلب الحقائق فيجعل الوضع الأحسن يبدو وضعاً أسوأ ، وفي الكتاب الثاني عشر ترى جرماً وراء جرم يضاف إلى القائمة - سرقة الممتلكات العامة (١) ، وسوء سلوك الموظفين التنفيذيين ، وإيواء النفيين ، وقبول الرشاوى وإمتهان القرارات التي تصدرها دور القضاء . وكذلك يقرر أفلاطون « علاج الإعدام » في حالات كثيرة . ومع أن بعض الجرائم التي قرر لها أفلاطون هذه العقوبة كانت ضمن الجرائم العظمى في قانون أثينا (٢) ، إلا أن الكثير منها كان أفلاطون هو الذي اقترده بضمها إلى قائمة القاسية .

### الدين والتعذيب الديني :

رأينا أن اللروق الديني قد أضافه أفلاطون إلى الجرائم التي يعاقب مرتكبها بالإعدام . والقانون الديني (٣) الذي تشتمل عليه محاوره « القوانين » يعتبر من أعجب عناصرها ، ويتجلى فيه أعظم انحراف لأفلاطون عن نعمة المحاورات السابقة وطابعها . هذا المؤلف الأخير في حياة الفيلسوف يلمس فيه للمرء تلك المعرفة التامضة التي تتجلى للإنسان عند غروب شمس الحياة . فمتى اقترب أفلاطون شيئاً فشيئاً نحو الظلال ، تزايد شعوره بصغار المسائل الإنسانية ، وبعظمة الخالق وبال الحاجة الكبرى إلى الإيعان للمستسلم . يقول :

(١) في قطعة سابقة من « القوانين » قرر أفلاطون أن السرقة حتى إذا كانت سرقة الممتلكات العامة لا يقرب عليها إلا نوحس مضاعف .

(٢) فلان ما كتبه ( Jowett ) في « مقدمة القوانين » فصول ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ .

(٣) لم أحاول أن أسرد هنا أى شيء عن ملخص القانون المدني الذي تشتمل عليه محاوره القوانين . ويذكر أفلاطون كل شيء عن القانون المدني في الكتب الأولى من المحاوره حيث ينظم الزواج والملكية وفق المخطوط التي شرحناها ، وكذلك في الكتاب الحادي عشر حيث يتناول القانون التجارى وقانون القعد وقانون انتقال الملكية ، وكذلك قانون الأسرة بوجه عام . أما عن النظم القضائية فقد سبق-التحدث عنها تحت عنوان « النظم الداعمة في الدولة » في الفصل ١٥ السابق لهذا الفصل .

نحن ذوى الشجاعة والقوة والحكمة ،

نحن الدين في فجر شبابتنا تحدينا عناصر الطبيعة ، ما نحن في نهاية الأمر إلا  
« لعبة في أيدي الآلهة » . هذا ، إذا دعينا الأمر جيداً ، هو أحسن ما فينا :  
كفانا إذن :

عندما نسير نحو الأرض الصامته ،  
بين الحبة ، بين الأمل ، وبما نحظى به من إيمان أسمى ،  
كفي أن نشعر بأننا أعظم مما نعرف .

إن الله هو الذي يجب أن نتخذ قياساً للأشياء كلها ، ولا نتخذ من أنفسنا قياساً  
( كما قال بروتاجوراس ) ، وفي الله يجب أن نضع ثقتنا ، لاني قدرتنا العقلية الثاقبة .  
بهذه الروح التي دخلت مساء الحياة يستدير أفلاطون إلى أصعاب المبادئ المادية التي  
يفسرون الدنيا تفسيرات مادية ، ويتعدون عن القوى الكامنة في المادة ، وعن  
قوانين الحركة الضرورية التي تتحكم في حركة المادة . وهنا نراه يقرر أن الدنيا ،  
بناء على رأى هؤلاء ، قد بدأت بعناصر لكل منها قوة كامنة فيها ، وترتب على  
ماحدث بينها من مصادمات وتجمعات - تجمعات سيطر فيها أحد العناصر  
وخضعت العناصر الأخرى لسيطرتة - أن أوجدت الطبيعة أو الصدفة الشمس  
والقمر والكواكب والنباتات والحيوانات ، وكل هذا الوجود كما نعرفه .  
ولم تكن الدنيا من خلق إله أو عقل أو فن ، فالآلهة لا وجود لها ، والعقل  
ظاهرة من ظواهر الطبيعة ، والفن ابتكار ظهر متأخراً ، منبثقاً من الطبيعة  
أو الصدفة ، وهو مولود من الفناء وإلى الفناء يعود ، وهو شيء أوجده الإنسان  
ولا يبقى إلا بصورة مؤقتة ، ولا يبدو أن يكون تقليداً للطبيعة وعملياتها ومتجاتها .  
وبعض هذا التقليد لا قيمة له إلا في التسلية كالوسيقى والتصور ، والبعض الآخر  
له أهداف جدية كالزراعة التي تقلد عملية الطبيعة في تكرار الإنتاج ، وتعاون  
معيها في هذا العمل . والفن السياسي من نوع التقليد الجدي ، وهو يقلد الطبيعة  
ويتعاون معها ، ولكنه في ذلك أقل درجة من الزراعة ، وتقليده يفتقر كثيراً

إلى الكمال لأن الطبيعة لا تماونه في عمله مطلقاً ، والقوانين التى يضعها صناعة  
عاماً وترتكز على فروض زائفة . إن قانون الطبيعة الوحيد هو أن أقوى عناصر  
الطبيعة هو الذى يفوز بالسيادة فى الصراع على السيطرة ويجب على كل وحدة فى  
دنيا الإنسان كما فى عالم الطبيعة أن تؤكد القوة الكامنة فيها . أن الحق الأسمى  
هو القوة ، والحياة فى عرف الطبيعة هى السيطرة على الآخرين لا الخضوع  
القانونى للغير . هذه هى الفروض الصحيحة ، والقانون الذى يستند إلى هذه الفروض  
هو وحده القانون الصحيح . والفن السياسى الذى يقلد ماتفعله الطبيعة هو وحده  
فن السياسة الصحيح .

والحال الآن أن القوانين تختلف من دولة إلى دولة تبعاً لاختلاف الاتفاقات  
التي يصل إليها الناس فيما بينهم عندما يشرعون ، وبدلاً من أن يكون هناك قانون  
طبيعى واحد توجد فوضى القوانين المختلفة ، وبدلاً من أن يكون هناك تناسق بين  
الطبيعة والفن الذى يقلد الطبيعة توجد فجوة بين الفن والطبيعة ، فيجعل الناس من  
الأشياء الثمينة فى عرف الطبيعة أشياء محقة بالثرف بمقتضى القانون .

وهكذا يرى أفلاطون أن الفكرة للمادية عن أن العالم خلو من العقل ومن  
الآلهة ترتب عليها فكرة مادية عن السياسة مقابلة لها . وهذا النوع من التناقض  
الردية هو الذى يجعل للميتافيزيقا الصحيحة أمراً ضرورياً . يقول أفلاطون : «لو أن هذه  
الحصيج لم تنتشر على نطاق واسع ، لما كانت هناك حاجة إلى حجاج للدفاع عن وجود  
الآلهة » . أما الأمر غير ذلك ، فإن وجود الآلهة يجب أن يكون موضع دفاع ،  
وقد تولى أفلاطون ذلك الدفاع ، فهو يخبرنا ، شأنه فى ذلك شأن الرجل العقلى  
يتحدث إلى بنى الإنسان ، إن العقل جاء أولاً وجاءت بعده المادة ، غير أن العقليين  
الزائغين يكسبون وضع العالم عندما يبدؤون بالمادة التى لا عقل لها ثم يدخلون العقل  
تحت اسم الفن ، على اعتبار أنه من منتجات المادة ، وهو مع ذلك مقلدها الشيط ،  
بل هو الذى يفسد وضعها .

ويقرر أفلاطون أن العقل هو الذى يأتى أولاً على اعتبار أنه العقل الأبدى، وهو التحكم فى المادة (أو الحرك الماده، كما يقول أفلاطون) وليس من إنتاج الماده. وكما أن عقل الله الأبدى يحرك الكون: *Mens agitat molem, et magno se corpore miscet* فإن العقل يحرك كلاً من أجزائه، « وكل الأشياء مليئة بالآلهة ». ولكن إذا كان هذا هو الوضع فإن التناقض بين الطبيعة التى يشكلها العقل وبين الفن الذى يشكله العقل أيضاً، يجب أن يزول.

يقول أفلاطون: « إن وجود القانون، بل وكل فن، قائم بحكم الطبيعة، أو أن هذه الأشياء ليست أقل من الطبيعة لأنها من خلق العقل ». إن الطبيعة ليست قوانين كائن لا عقل له، كما أن الفن ليس تقليداً أو إفساداً لهذا الكائن وقوانينه. فالطبيعة هى الوجود الذى يتحكم فيه العقل ويحركه. والفن، إذا كان عملية تشكيل، فإنه تشكيل يتحكم فيه العقل ويحركه :

ومع هذا، فرغم أن المادية تهدم الأفكار الصحيحة عن القانون والسياسة، فمن الواجب ألا يقتصر تصحيح أخطائها على الحجة الفلسفية، بل يجب أن تصححها قوة الدولة. فينبغى على الدولة أن ترسم خطوط إيمان صحيح فيما يختص بالأمور الجوهرية أو بعبارة أخرى يجب أن يكون للدولة دين، ومن واجبها أن تعاقب (أو تعذب) أولئك الذين يلبذون عقيدتها. والعقيدة الدينية التى يضمها أفلاطون محاوره « القوانين » هى عقيدة ديانة طيمية مبنوها الأساسى وجود « عقلى إلهى » يتحكم فى الكون، وهو مبدأ يمكن إثباته من دراسة السموات. ويدعو أفلاطون لبدته هذا بحماس الأنبياء العبرانيين، بل وبلغتهم ذاتها فى بعض الأوقات. كما أن ثلاثة الأركان الرئيسية فى عقيدته هى أركان عقيدة النبي (أشعيا) والنبي (حزقيال). والركن الأول فى عقيدة أفلاطون هى وجود الله. والحركة هى من صنع العقل، كما



أن الحركات الكاملة للسماوات لا يمكن أن يصنعها إلا عقل كامل . وإنك ترى أفلاطون يتحدث أحياناً بلغة وحدانية الله ، ويتحدث أحياناً أخرى بلغة تعدد الآلهة ، غير أنه لم يتخل عن إيمانه الأساسي في أن للكون عقلاً له السيطرة والحكم ، ولو أنه لا يرفض التسليم بأن الشمس والقمر والنجوم والسنين والشهور والفصول ، لكل منها عقل يحركه وإله يناسبه . والركن الثاني من عقيدة أفلاطون هو أن العناية الإلهية تشمل الكون كله ، فإله لا يغفو ولا ينام ، بل يتحكم في كافة الأشياء ، كبيرها وصغيرها . والعالم مخطط واحد صنمه محركه وحاكمه حتى يعمل كل شيء فيه من أجل الخير . ولكل منا مكانه الذي خصصه له الملك الإله ، ولكل منا دور يقوم به في مخطط الكل . والله يرقب الجميع ويمرّز كل واحد منا حسب الدور الذي يلعبه . ولا ينبغي شيء عن عين الله الفاحصة ، ولا يستطيع أحد أن يفلت من عدله . والسير على مشيئة الله في المكان الذي حدده لنا ، فيه السعادة ، أما إذا تخلفنا عن هذا المكان في ثورة على مشيئته ، فإن الشقاء ينتظرنا في نهاية اللطف (١) . والركن الأخير في عقيدة أفلاطون هو عدالة الله التي لا تحيد ولا تميل ، ومراعاه الثابتة للقانون الذي يسير عليه (٢) ، فهو لا يخل بالمخطط الذي يجرى عليه العالم مثقال ذرة ، ولا تبعده عن طريق العدالة توسلات للتوسل ، ولا ينجو الخطيء من عقابه مهما قدم من تضحيات وذبائح .

ويؤمن أفلاطون أن الدولة الصحيحة لا يمكن أن توجد إلا على أساس مثل هذا الاعتقاد الديني وقبول مثل هذه الأركان الدينية . أما إذا انقضت الدولة إلى مثل

(١) أنبل قطعة في هذه المجلة ، وهي أسى تعبير عن الفكر الديني اليوناني ، سبق اقتباسها في الفصل ( ١١ ) تحت عنوان « الحكم الأخير على العدالة والظلم » .

(٢) الرأي أن الله يراعى القانون دائماً أثر في القديس أوغستين ، وعن طريق هذا الرجل أثر على المفكرين من أمثال ( ويكلف ) Wycliffe الذين ساروا على التقليد الأوغستيني .

هذا الاعتقاد وسادتها مبادئ اللامعرفة بغير الماديات ، فإنها تنقلب إلى فوضى وتنصر فيها الأخلاقيات الطبيعية ، وتقوم فيها حالة طبيعية يدعى فيها كل إنسان أن له حقوقاً تتناسب مع قواه الطبيعية . وحجة « القوانين » في هذه النقطة لها ما يماثلها فيما قاله « بيرك » (Burke) في كتابه *Reflections on the French Revolution* ، بل كان من الممكن أن يضع أفلاطون اسمه تحت كلام بيرك الذى تحدث فيه عن الإحساس الدينى قائلا :

« الآن وقد جعلنا من الحكومة وكل ما يعمل فيها أشياء مقدسة ، فإن كل من يتولون حكم الناس ممثلين بذلك شخص الله ، يجب أن تكون لديهم فسكرة سامية وقيمة عن وظيفتهم وغايتهم . وهذا التقديس لا بد منه أيضاً لكي يثبت في المواطنين الأحرار روحاً سليمة من الاحترام والرهبة » كان بيرك يندد بالثورة الفرنسية حيث اقترنت الفوضى السياسية بهدم الكنيسة واضمحلال العقيدة الدينية . وكان أفلاطون يندد بالديموقراطية الأتينية حيث ترتب على المادية والرواقى في نطاق الفكر أنانية وإباحية في الحياة السياسية .

كان بيرك ينادى بأن تؤسس الدولة كنيسة ، كما أن أفلاطون ، الذى لم تكن الكنيسة شيئاً معروفاً لديه ، قد نادى بأن تؤسس الدولة عقيدة . وقصده من هذا أن يحمل الزندقة خرقاً للقانون . وبينما كان من رأى بيرك توقيع عقوبات الحرمان من الحقوق القانونية على المارقين عن الكنيسة القائمة ، كان بيرك من أنصار التعذيب الدينى .

والتعذيب الذى يؤيده أفلاطون يأخذ ثلاثة اتجاهات . فهناك أولاً قوم شرفاء غير مؤمنين بحكم جهلهم ، ولكنهم فيما عدا ذلك أناس ومواطنون كرموا الأخلاق . وهؤلاء يسجنون خمس سنوات في « دار الإصلاح » القائم إلى جوار مكان انعقاد

الجلسة الليلية . وهناك يزورهم أعضاء المجلس ويتعاضدون معهم » بقصد إصلاحهم وخلص قلوبهم » ، ثم يفرج عنهم بعد انتهاء هذه المدة . فإذا صلح حالهم تركوا في أمان ، أما إذا استمروا على غيهم وثبتت إدانتهم بتهمة الزندقة مرة ثانية ، كان مصيرهم الإعدام (١) . والاتجاه الثاني هو الخاص بغير المؤمنين غير الشرفاء الذين لا يكتفون بعدم الإيمان بدين الدولة ، بل يمارسون أعمال السحر والشعوذة الباطلة بقصد الربح مما يؤدي إلى هلاك الأفراد والأسرات والمدن . وهؤلاء يجلسون مذى الحياة حبساً انفرادياً في سجن يقوم في بقعة منزلة موحشة قرب أواسط الريف ، وعند موتهم تلقى جثثهم خارج الحدود . وأخيراً وضع أفلاطون قانوناً ضد « الديانات الخاصة » . فهو لا يحرم المروق غصب ، بل يحرم المعتقدات الخاصة أيضاً . ولا يأمر باتباع نظام العبادة العامة فقط ، بل يحرم أيضاً أية اجتماعات دينية تمارس فيها عبادات خاصة . ذلك أن إقامة أماكن للعبادة ، وإيجاد العبادات ، هما مسألة صعبة ودقيقة تتطلب الحكمة والروية ، ويجب ألا يقوم بها أى مواطن تسوقه الصدفة ، ويتولاها في تهور وهو واقع تحت تأثير الخرافات . وهناك سبب إضافي لتحريم أماكن العبادة الخاصة والاحتفالات الدينية الخاصة ، وهو أن مثل هذه الأشياء قد لا يقوم بها فقط بعض المؤمنين الذين يريدون إضافة عقيدة خاصة إلى جانب اعترافهم بعقيدة الدولة ، بل قد يتولاها زنادقة من نوع أخط يحاولون تغطية زندقته تحت غطاء الولاء

---

(١) هناك ما يشبه هذا في الفصل الأخير من « العقد الاجتماعي » لروسو ، وعنوانه « عن الديانة المدنية » . ولا يحاول روسو إقامة عقيدة دينية كما فعل أفلاطون . بل يفتح المجتمع سلطة وضع القواعد اللازمة لعقيدة مدنية يحتمل . وهذه القواعد لا تشتمل على مبادئ دينية بل على المبادئ الاجتماعية التي يستحيل بغيرها أن يكون الناس مواطنين صالحين . وأولئك الذين لا يؤمنون بهذه القواعد يلقون ، لا على أسس أنهم غير أحرار ، بل على أسس أنهم غير اجتماعيين .

ولذا ما اعترف إنسان بهذه القواعد علناً ثم سلك مسلكاً يدل على عدم إيمانه بها ، فإنه يعاقب بالإعدام لأنه ارتكب أعظم الجرائم ، وهي الكذب على القانون .

لعقيدة خاصة . من أجل هذين السببين يتحتم على الدولة أن تحرم العبادات الخاصة .  
فترغم المؤمنين على ارتياد أماكن العبادة العامة دون غيرها ، مع استخدام العقوبة  
إذا لزم الأمر . أما الزنديق الذى يشهر ولاء دينياً لعقيدة لا يحس بها فإن  
عقابه الموت (١) .

ودعوة أفلاطون للتعذيب الدينى تذكرنا من بعض الوجوه بالكنيسة الرومانية  
فى العصور الوسطى . ومع ذلك فهناك فرق أساسى . فالتعذيب الذى يؤيده أفلاطون  
هو تعذيب دنيوى سببه عدم الإيمان بدين الدولة وينفذ بقصد سلامة الدولة . أما  
تعذيب كنيسة العصور الوسطى فقد كان دينياً تنغذه محاكم الكنيسة بقصد الحفاظ  
على تقاء ذلك المجتمع العام الذى يضم كل المسيحيين ويتجاوز الدول وحدودها .  
وهناك ما هو أكثر شَبهاً بالتعذيب الدينى الذى يؤيده أفلاطون ، وهو ذلك الذى  
كان قائماً فى عهد الملكة إليصابات . كان شعارها ، كشعار أفلاطون ، هو سلامة  
الشعب . وإذا كان من رأى أفلاطون أن الدولة التى لا يربطها إيمان دينى مشترك  
لا بد من أن تقع فى حالة بدائية طبيعية يصبح فيها كل إنسان فى حالة عراك مع  
الباقين « Bellum omnium contra omnes » ، فإن إليصابات كانت تمتد  
أن إنجلترا ، إذا لم تربطها عقيدة دينية واحدة ، فلا بد من أن تمرقها حرب أهلية  
بين الطوائف الدينية . وإذا كان من رأى أفلاطون أن الدولة التى تتسامح مع

---

(١) يبدو أفلاطون هنا منصرفاً عن الأفكار اليونانية العامة . وقد رأينا أن الضلال  
فى نظر اليونانيين كان معناه اقتراف ذنب « عدم عبادة الآلهة التى تعيدها الدولة » . ولهذا  
فإن الدول اليونانية كانت تحتم بوجه عام عبادة الآلهة المدنية ( لأن المجتمع قد يصيبه ضرر  
إذا لم يراع عبادة آلهته ) ، غير أن هذه الدول كانت كقاعدة عامة تترك الأفراد أحراراً  
فى الأخذ بمعتقد خاصة ، وفى عبادة آلهة أخرى لى جانب آلهة الدولة .

الزندقة ، لا تسمح لها السماء بالازدهار أبداً ، فإن الإصابات أيضاً كانت ترى نفس  
 الرأى — أو قل إنها تحدث بالنعمة نفسها تقريباً . مثل هذه الاعتبارات قد تساعد  
 على تفسير مناصرة أفلاطون لعدم التسامح الدينى . ولكن هل يمكن لها أن تمنعه  
 فيه ؟ لقد قيل فى تبرير موقف أفلاطون هذا إن حكم دولة أفلاطون ، الذين شقوا  
 طريقهم إلى الإيمان الصحيح بالعلم ودراسة السموات اللينة بالنجوم ، لن يكتبوا  
 فى سهولة ما للآخرين من حرية الفكر التى مارسوها هم أنفسهم (١) . ولكن  
 ألا يستبرأ أفلاطون مناقضاً لنفسه ، بل وأحسن ناقد لنفسه ، عندما يكتب فى الدفاع  
 عن دراسة الفلك :

« يقال إننا ينبغي ألا نبحث فى الإله الأسمى والكون ، أو نحمل أنفسنا مشقة  
 البحث وراء العلل الأولى ، لأن هذه الأشياء تنافى الإيمان . غير أن الحقيقة  
 هى عكس ذلك تماماً . . . »

فإذا وجد الإنسان فى أى نوع من الدراسة نبلاً وصدقاً ، ورأى فى هذه  
 الدراسة ما ينفع المجتمع ويسر الله ، فليس أمامه من سبيل إلا أن يجهر برأيه .

وفى الحقيقة أنه ليس دفاعاً حسناً عن أفلاطون أن يقال إنه أخذ بفكرة  
 التعذيب لوثوقه فى حكمة من يتولاه ، وليس فى مقدورنا أيضاً أن نبرر تعليم  
 « القوانين » بقولنا إن مؤلف المحاورة كان لا يمكن أن يضع فى أبهى حكم الدول  
 المادية تلك السلطات التى كان يريد منحها لحكام مجتمعه التالى . ذلك أن السؤال  
 الأساسى يظل قائماً — هل يمكن أن يتمتع أى مخلوق بشرى مطلقة القسر

---

(١) انظر مؤلف ( رير ) الذى يعلق فيه على « القوانين » ص ٣٢٧ — ٣٣٠ .

والإجبار على الآخرين في مجال الإيمان الديني ؟ وحتى إذا كان الرد على هذا السؤال بالإيجاب، فسوف يبرز سؤال آخر — هل يمكن لعقيدة أساسها العقل الإنساني، كمقيدة أفلاطون ، أن تدعى العصمة من الخطأ ، وتطالب بحققها في أن يكون تنفيذها بالعذيب ؟ كما كانت تفعل كنيسة المصور الوسطى مبررة ذلك لنفسها على أساس إيمانها بأن عقيدتها ، وتفسيرها الخاص لتلك العقيدة هما من وحي السماء ؟

## الفصل السابع عشر

نظرية التعليم في محاور القوانين





### مقدمة لنظرية التعليم

يتطلب تنفيذ القانون في نهاية الأمر توقيع القصاص ، ويرى أفلاطون أن القصاص يؤثر في العقل بذلك العلاج الذي يسمى الألم ، والذي يحاول أن يظل تأثير اللذات الصاخبة التي تحفز على الجريمة ، وي طرحها خارج العقل . وعلى هذا يكون القصاص ، من بعض النواحي ، تعلية . ولكنه تعليم لعقل تعوزه الصحة ، ولا يعمل إلا عن طريق صدمات بين الحين والحين ، كما لا يؤثر إلا في العناصر الأردأ من العقل : أي أن عمله سلبي ويأتي نتيجة استخدام الثورات . أما التعليم بمعناه الصحيح فهو عملية دائمة ، وهو تدريب للعقل للنظم ، ولكل عنصر في هذا العقل : أي أنه يعمل إيجابياً في صورة توجيه شديد للذات وللآلام سواء بسواء . صحيح أن هناك ما يسمى بالتعليم الجزئي : أي هناك التعليم الفني الذي يدرب الشباب بواسطته على التفوق في الفنون والصناعات التي سوف يزاولونها فيما بعد . غير أن التعليم الوحيد الذي يستحق هذا الاسم هو التعليم العام الذي يتعلم به الشباب فن المواطنة . وهدف التعليم في هذا النطاق هو التفوق للذات ، أما وسيلته إلى هذا الهدف فهي غرس حب للمواطنة الكاملة والرغبة فيها ، وحصيلة هذا كله هي المواطن الذي يعرف كيف يأخذ بالعدالة إذا كان حاكماً أو محكوماً . أما المثل الأعلى لهذا التفوق المدني فإنه متضمن في قوانين الدولة ، وهي القواعد التي يحكم بمقتضاها الأحكام ويطبق الرعايا بمقتضاها أحكامهم . ولهذا فإن الهدف من التعليم هو أن يث في الشباب روح القوانين ، وسيله إلى ذلك هو تدريب ميولهم العقلية وتشكيل عاداتهم بطريقة تجعلهم يرغبون فيما يأمره القانون بدافع مما غرس فيهم من عادات ، وينبذون ما يحرمه القانون بدافع الكراهية القرزية . ومثل هذا التعويد يمكن تحقيقه :

بطرق مباشرة أو بطريقة غير مباشرة . فالطريقة المباشرة هي أن يتعلم الشباب احترام امانون القائم والإعجاب به ، وأن يحصلوا على المعرفة الكاملة بكل قواعده . أما الطريقة غير المباشرة ( وهذه هي الطريقة الوحيدة المثلى والتعليم الوحيد الصحيح ) فهي أن يتشرب الشباب طابع القانون وروحه الكامنة في داخله ، وأن يتعلموا تكوين تلك العادة العقلية التي تدفعنا دائماً إلى العمل بمقتضى القانون .

والقانون شيء ثابت ، ولهذا يجب أن يكون منجز التعليم ومادته ثابتين . ولقد كانت مصر هي للثلاث الأعلی (١) لأفلاطون ، فمُنذ زمن طويل يبلغ عشرة آلاف سنة عرف المصريون أن أنواع الموسيقى والتعليم التي يجب على الشباب أن يكتسبوها في عاداتهم وعمجوها في دنائهم يجب أن تثبت على مستوى سليم . ولقد قال أفلاطون إن المصريين ، بعد أن حددوا هذه الأنواع ، تمسكوا بها تمسكاً شديداً خلال كل الصور . وكان من رأيه أن يأخذ بقاعدة المصريين ويطبقها حتى على ألعاب الطفولة . وهو يقرر في هذا الصدد أن الألعاب وقواعدها إذا ما أصبحت ثابتة ، وإذا ما لعب الأطفال « كما كانوا يفعلون من قبل » ، على حد ما جاء في إحدى الأغاني التي لا تمحى الذاكرة ، فإن الدولة نفسها والقواعد التي يجب عليها اتباعها بصورة جدية ، سوف لا يتورها تغير . إن أعظم ضمان للقوانين هو الاتمى ذاكرة الإنسان أو يتناهى إلى ممحه أنها كانت ذات يوم غير ماهي الآن . أما إذا تغيرت الألعاب فإن هذا الطابع الهادي من الاستقرار سوف يتغير معها ، ويسمى الجيل الجديد الذي

---

(١) يشير أفلاطون دائماً إلى مصر وخاصة في مؤلفاته الأخيرة — وتوحى كل هذه الإشارات بأن رواية أسفاره في مصر من المحتمل أن تكون صادقة . وهو يجب بالدراسة المصرية للرياضيات — واليونانيون إذا قورنوا بالمصريين في هذا المجال كانوا أغنياء . ويجب كذلك بتاريخ مصر القديم ، ولكنه يتفق في الوقت عينه بأن « في مصر أشياء تدعو إلى الأسف » .

حارس العاباً جديدة إلى تسيير القوانين كما غير الألعاب ، وذلك عند باوغة سن الضج . لهذا رأى أفلاطون أن الرقص والتناء يجب أن يكتبافدسية كذلك التي كانت لها في مصر . وكل من يقترح أى تسيير يجب أن يستبعد عن المشاركة فيهما ، فإذا أصر على رأيه اتهم بالروق عن الدين . ولا شك أن هذا الطابع لا يتلاءم مع الحرية الفنية ، وفي « القوانين » كما في « الجمهورية » يقيم أفلاطون رقابة محكمة على الفن ، فيضع قواعد للتأليف الأدبي وقرر أنواعه بحيث لا يؤلف الشاعر أية قصائد تسيء إلى آراء القانون والمدالة ، أو إلى مفاهيم الجمال والفضيلة التي تقول بها الدولة ، وبحيث لا ينشر أى مؤلف إلا بعد أن يطلع ويوافق عليه القضاة المختصون وحماة القانون (١) .

وكذلك ينظم التناء والرقص بالطريقة نفسها ، فتولى هيئة من القضاة فوق الحسنيين من العمر اختيار أحسن نماذج الماضي ، ولها أن تستشير الشعراء والموسيقيين ، غير أن واجبها الأعظم هو أن تترجم وتنفذ بصلمها هذا رغبات للشرع . ويقي أفلاطون على التثليات ولكنه يخضها إلا قواعد معينة . ويقول في هذا الشأن : « إن الأمور الجدية لا يمكن أن تفهم إلا إذا دخلها عنصر المزل » ، ولهذا يسمح أفلاطون بالمهاة على شرط أن يقوم بتمثيلها الأرقاء والترباء الذين يؤجرون لهذا العرض ، وعلى شرط ألا يكون المواطن فيها هدفا للسخرية (٢) . أما للنساء فإذن

---

(١) يقترح أفلاطون تنقيدا أكثر من هنا ، فالقطوعات الشعرية التي تكتب عن مشاهير الرجال ( كقصيدة الشاعر تيسيون في موت دوق ولجيتون ) يجب ألا يؤلفها إلا : (١) رجال فوق الحسنيين من العمر (٢) أولئك الذين قاموا بنيل الأعمال وجليلها .  
وم ذلك فلو أن بالمرستون مثلاً كتب قصيدة عن موت الدوق العظيم لما وصلت إلى مستوى قصيدة تيسيون ولما كان لها مثل قوتها المصنوية . وينسى أفلاطون ، وفي مقدوره كشاعر أن ينسى ، أن للشاعر قسرة على الخيال العاطفي .  
(٢) الشاعر المازل أو الساخر الذي يسخر من أحد المواطنين يماق بالثني . ولقد كان هنا كفيلا بإسعاد أريستوفانيس عن أثينا ( ومم ذلك فإن أفلاطون يسمح بدفع غرامة كبيرة بدلا من الثني ، قدرها ثلاثة مبات [ ما يساوى ٣٠٠ درهم ] . وهي كفيلا بأن تخطي بالشاعر أريستوفانيس في هاوية الفقر ) .

موقف أفلاطون منها أكثر تشدداً ، فهو لا يسمح بإخراج أية مأساة قبل عرضها على القضاة المختصين ، وقبل أن يقرروا أن تعليمها في نظرهم هو نفس تعليم القوانين إن لم يكن أفضل منه . في كل هذه القواعد يظهر أفلاطون تلك النزعة إلى الأخذ « بأساليب أولئك الحكام الذين يدعون العلم الفزير والدوق الرفيع (١) » . والظاهرة العجيبة في هذا الادعاء بالعلم من جانبه إنه مرهف أشد الإرهاف في ذلك النطاق الذى نعتقد بالطبيعة أن أفلاطون نفسه ينتمى إليه ، وهو نطاق الأدب . ولا شك أن أفلاطون ، لو وصف بهذا الوصف ، لنبذه . فهو مشرع أكثر من أن يكون أديباً ، وكما أنه في الكتاب العاشر من « الجمهورية » يرفع المشرع فوق مستوى « هوميروس » ، فهو كذلك في « القوانين » يرفع المشرع والقاضى فوق مستوى الشاعر والموسيق . إن تحمسه لنزاهة القانون يطلب على فنه الخاص الذى لم يكن شاعراً به . لقد أصبح أفلاطون « مرتدّاً عن الشعر » فاقبل على الطائفة التى جاء منها دون رحمة .

ويبدو مما ذكرنا أن أفلاطون يحكم على شباب دولته — وعلى الأقل في نطاق دراستهم الموسيقية — بمنهج دراسى جاف . ولا نجافى الإنصاف أيضاً أن تهمة بأنه ، من جراء شغفه بالاستقرار ورغبته اللصة فى أن يزيل من طريق الشباب كل ما يسىء إليهم أو يفسدهم ، قد جفف ينابيع الأصالة وضيّق حرية الإختيار ، وهى الأشياء التى يجب على النظام التعليمى أن يوجهها ويهديها ، ولا يعمل على ذبولها وضهورها . ومن الجائز أن ما تتعلمه ليس له تلك الأهمية التى لنوع الطاقة العقلية التى تنمىها العملية التعليمية فينا ، وتحمس الشباب للأساليب الجديدة ، والمؤلفين

---

(١) يحاول أفلاطون بما يتصف به من صفات الرجل الأديب أن يدخل في الحياة الاجتماعية والفنية جمال النظام وسحر التنظيم . غير أن الأدباء لا ينظمون أنفسهم دائماً ، كما أنهم قلما يقبلون تنظيلاً من غيرهم .

الجديد والموسيقى الجديدة هو على أية حال حماس كرم يصف به العقل النامي . ونحن الذين بلغوا منتصف العمر أو جاوزوه إلى الشيخوخة نعرف أن « في الأشعار القديمة ما هو قديم وسجل » ، غير أن كل واحد منا يجب أن يتبين الشعر الجميل بنفسه ، وكل شاب يلد له أن يحقق اكتشافاته الخاصة به . إن الحياة يجب أن تحظى بالاستقرار ، ولكنها إلى جانب ذلك يجب أن تنمو ، ولا يمكن للحياة أن تنمو إلا إذا حطمت الأنماط القديمة وصاغت أنواعاً جديدة . والفن قد يكون أسلوباً للخدمة الاجتماعية ، ولكنه لا يبقى فناً إذا نظم تنظيماً أكثر مما ينبغي بحيث يأخذ طريقه إلى مجريات الاقتصاد الاجتماعي . إن الرقص والغناء والموسيقى ، والشعر والتثيل والفن ، كل هذه الأشياء ليست من نوع الأنهار التي تحفر لها القنوات تسير فيها ، بل إنها كنهـر ( أريثودا ) الذي ينبع من جبال ( أكرثيونيا ) ، وهي التي تحفر مجاريها بنفسها عندما تدفق في طريقها . صحيح أن هناك فناً يصف بالترف والطاج الأجنبي وتحتص به طائفة معينة من الناس ، وقد يكون فناً منحللاً ومفسداً ، فإذا كان هذا الفن شراً فإن الذوق العام سوف يقضى عليه — وهذا الذوق العام هو الذي كان أفلاطون لا يؤمن به ، والذي حاول أن يستبدله بقواعد تضمنها الدولة ، ولا يهـمـه في شيء أن يموت .

### رقابة الدولة على التعليم

كان الاختيار الذي قرره أفلاطون هو أن تشرف الدولة على تنظيم التعليم . ولا شك أننا كآباء هذا الجيل لا نوافق (١) على كثير من قواعده ، غير أن نظريته

---

(١) من السهل على أحد الأجيال أن يتقد الجيل الآخر . والجيل الذي عاش فيه أفلاطون يسبقنا بثلاثة وعشرين قرناً . ومن الجائز أنه في نهاية هذا القرن سيمش أحفادنا في جمهورية اشتراكية ، وربما أصبح تفكيرهم عن أفلاطون وعن الماضي كله مختلفاً كل الاختلاف عن تفكيرنا . وعلى أي حال يجب أن نذكر دائماً أن أفلاطون كان يكتب لصره لا لعصرنا . إن الدولة الكبيرة في وقتنا هذا ، حيث يوجد كل شيء على نطاق كبير ، إنما تنزع إلى الروتين والتشابه . أما دول اليونان الصغيرة ، فكان من السهل أن يقلب وضعها مواطن شاذ التفكير أو تجديد نافته — والكتاب الخامس من ( السياسة ) لأرسطو مليء بالأمثلة — كما أن هذه الدول كانت موطناً « يونانيين التجار » الذين يحبون الجديد دائماً .

العامة في التعليم لم تكن سابقة لمجريات عصره فحسب ، بل تعتبر من بعض الوجوه أكثر تقدماً مما نسير عليه في عصرنا هذا ، فهو يفرد للتعليم مقاماً أعلى مما وصل إليه في أغلب الدول الحديثة ، كما يمنح وزير التعليم مركزاً أسمى من مركزه في مثل هذه الدول . فوزير التعليم في دولته يجب أن يكون رجلاً متزوجاً وله أطفال ، وأن يكون في الحسین من عمره ، على أن تختاره من بين حماة القانون هيئة إنتخابية تألف من كل القضاة التنفيذيين في الدولة . أما وظيفته فهي ، كما رأينا ، أعظم الوظائف ، لأن وزير التعليم هو القدي يكون رئيس الوزراء . والفرص من هذا غرض مزدوج . ذلك أن وزير التعليم ، أول كل شيء ، هو الذي يعرئ أطفال الأمة ، ويقول أفلاطون في هذا الشأن : « إن النبت الأول لكل شيء في الطبيعة ، إذا ما بدأ بداية حسنة في طريقه إلى تفوقه الطبيعي ، فإنه يكون قد خطى أوسع الخطوات نحو السكال » . ثم إن وزير التعليم ، في المقام الثاني ، هو للشرف على التعليم . وفي هذا يقول أفلاطون : « إن الإنسان ، إذا ما حظي بتعليم صحيح وبموجهة سميعة أصبح أعظم المخلوقات الحية قدسية وتحضراً ، أما إذا درب تدريباً منقوصاً أو مشوهاً فإنه يصبح أعظم ما أوجدته الأرض همجية » .

واختصاصات وزير التعليم هي توجيه الإدارة والتعليم في الأندية الرياضية والمدارس ، ووضع القواعد الخاصة بحضور الدراسة ، والإشراف على المباني . ويعمل تحت رئاسته القضاة ، أو الممتحنون والمفتشون على حد قولنا . وهؤلاء يشرفون على امتحانات السابقة ، ويمنحون الجوائز في الألعاب الرياضية والموسيقى . وللموسيقى بمتحان ينتخبان في الجمعية العامة بعرفة الأعضاء المهتمين بالموسيقى . أما الألعاب الرياضية ، وهي اللادة التي من المفروض أن كل الناس في مقدورهم الحكم عليها ، فإن لها ثلاثة متحنيين تلتزمهم الجمعية العامة من بين أعضاء الطبقتين الثانية والثالثة ،

ويشتم على أعضاء الطبقات الثلاث الأولى حضور جلسة هذا الانتخاب . وبينما نرى أفلاطون بهذه الصورة يحرص على إيجاد وزير للتعليم جدير بمركزه ، وعلى انتخاب المتحنيين والمفتشين للملائمين ، نراه يستهين بأمر المعلمين في عبارة واحدة ، شأنه في ذلك شأن اليونانيين تماماً . فهو يقرر أن للدرسين يجب أن يكونوا من الأجانب المستوطنين ويجب أن تدفع لهم أجور على عملهم . أما للواطن فليس المفروض فيه أن يؤجر على العمل لأن في ذلك مهانة له ، كما أنه أكبر من أن يقوم بعمل كالتعليم الأولى الذي كان الرأي العام اليوناني يضعه في مقام أقل من ذلك الذي يضمه فيه الرأي العام الإنجليزي حالياً ، إذا كان هذا ممكناً . والواضح أن مركز المعلم كان في أمتنا أقل من مركز الصانع (١) . غير أن هذا الموقف من جانب أفلاطون ، إذا كان من السهل تفسيره في ضوء حقائق معاصرة ، إلا أنه موقف لا يليق بأفلاطون . إن من عيوب نظرية التعليم اليونانية أنها لا تنق وظيفة العلم وأهميته حقهما ، ومن الفروق الأساسية بينها وبين النظرية التعليمية الحديثة أن هذه الأخيرة تتيح لقوة « الإيحاء » الشخصى مجال التأثير في نمو الأخلاق ، وتؤكد الأثر الذي تستطيع شخصية المعلم أن تتركه في التلميذ ، وتعترف بالحاجة إلى رفع مركز المعلم وتحسين تدريسه (٢) .

---

(١) يقتبس فيرمان في كتابه (Schools of Hellas) ص ٨١ فصلتين ، إحداهما يوجه فيها ديموستينز إهانة إلى إيسكيليس ويصير «ثالا» إنك كنت تدرس القراءة والكتابة ، أما أنا فقد ذهبت إلى المدرسة » . والأخرى يقتبسها من (لوسيان) الذي يصحّث « عن الصحاذين الذين تدفعهم الفاقة إما إلى بيع الأسماك المجففة ، أو إلى تدريس مبادئ القراءة والكتابة » .

(٢) كل ما يطلبه أفلاطون من المعلم هو أن يعلم الأحاديث التي وردت في محاوره « القوانين » ويحببها .

وإذا كانت معاملة أفلاطون للمعلم تظهره مقيداً بما كان في عصره من صنوف التحيز ، إلا أنه من نواح أخرى يسمو فوق مستوى التحيز . فقد كان من عادة الآباء الأثينيين أن يبعثوا بأبنائهم إلى مختلف المدرسين ليتعلموا مختلف المواد . أما أفلاطون فإنه كان من أنصار المدرسة الواحدة التي تضم مدرسين لتعليم كل مواد الدراسة . ومع أنه لم يذكر الكثير عن هذا الرأي إلا أن الفكرة في حد ذاتها عظيمة الأهمية . وذلك لأن للمدرسة الواحدة التي يتعلم فيها التلاميذ كل المواد على أيدي هيئة تدريس واحدة ، من شأنها أن تبعث في التعليم حيوية ، وتنظم المناهج الدراسية وتحكم الصلة بينها ، وتضع أبناء المدرسة تحت تأثير طابع وراث مشترك ، ولقد قيل في هذا الشأن إن أفلاطون قد وضع مقدماً تلك الخطوط الخارجية للمدرسة القواعد Grammar School التي ظهرت في العصور الوسطى (١) . وفي مقدورنا أن نضيف إلى ذلك أنه في الرأي الذي يدعو إليه إنما يقتبأ بالمدرسة الخاصة التي نراها اليوم — لأن المفروض في مدارس أن تلحق بها أندية رياضية وساحات للألعاب . وثمة تجديد آخر لا يقل عن هذا أهمية ، وهو أنه عارض حرية الآباء في إرسال أو عدم إرسال أبنائهم إلى المدرسة كما يروق لهم ، ودعا إلى نظام التعليم الإلزامي الشامل ، وهو يقول في هذا الشأن : « إن للدولة في الأطفال نصيباً أكبر من نصيب آبائهم » . وأخيراً ( وهذا أجراً تجديد ) فإنه كان من أنصار تعليم البنات كالأولاد سواء بسواء ، لا يفرض عليهن البقاء في المنزل فيصبحن كالنباتات التي تربي في البيوت الزجاجية ، بل يجب إخراجهن إلى الهواء الطلق للساهمة في الحياة المشتركة للدولة . ومع أنه لا يدعو إلى التعليم المختلط إلا أنه لا شك من أنصار تدريب الجنسين سواء بسواء في نطاق الموسيقى والألعاب الرياضية .

---

(١) انظر « انفسلة اليونانية » تأليف Burnol ص ٣١١ يقترح أفلاطون ثلاث مجموعات من المدارس ومنتديات الألعاب في وسط المدينة ، وثلاث مجموعات من منتديات الألعاب وساحات الرياضة تصلح لركوب الخيل ورمى السهام خارج المدينة .



## التعليم الابتدائي في « القوانين »

عخطط التعليم الابتدائي الذي يقترحه أفلاطون في « القوانين » يبدأ من مهد الطفولة ، فلا بد أن يحمل الأطفال في أيدي المريات حتى يبلغوا الثالثة من العمر ، إذ لا يمكن أن يستقيم عودهم إذا أجبروا على المشي قبل الأوان ، وما لم يحملوا هنا وهناك ويحركوا إلى أعلى وإلى أسفل ( كما لو كانوا في مياه البحر ) فإن أجسامهم لا تتلىء ولا يستطيعون هضم طعامهم ، كما أنهم لا يكتسبون هدوء الطباع أو يتخلصون من نوبات الخوف والفرع التي تمرضهم لها حركة الهدهدة . إن الصراخ والتفزع دليل على أن الطفل ينمو ، ولا بد أن يتدرج الطفل بالمراسم الصراخ والتفزع إلى الغناء والرقص عن طريق التكرار والنم . وخلال هذه السنوات الثلاث الأولى يجب ألا يدلل الأطفال أو ياملوا بالعنف ، وذلك لأن خير الأمور الوسط ، فلا يجب الطفل إلى كل ما يسره أو تستخدم معه أساليب العنف التي لا لزوم لها . وبعد الثالثة من العمر يبدأ ظهور الإرادة القناتية ، وعندئذ يمكن أن يبدأ العقاب . والألعاب كذلك شيء ضروري في هذه الفترة ، غير أن الأطفال في هذه السن لهم طرقهم الطبيعية في تسليه أنفسهم وابتكار ألعابهم الخاصة حيثما اجتمعوا في صعيد واحد (١) . وفي هذه المرحلة من العمر يجب أن يؤخذ الأطفال بعرفة مرياتهم إلى معابد القرية حيث تحافظ المريات على نظامهم أثناء اللعب ، حيث تتمهد مشرفات رميات حسن تصرف المريات وآداب السلوك (٢) بوجه عام . وعند بلوغ الأطفال سن السادسة ينفصل الجنسان ، ومن هذا الوقت يكون اختلاط الأولاد بالآولاد والبنات بالبنات ،

---

(١) ما يقترحه أفلاطون من تنظيم للألعاب إنما يقصد به الأطفال الأكبر سنأ .

(٢) هذا الاختلاط الاجتماعي يمكن مقارنته باقتراح أفلاطون الخامس بالتقاء الذباب والشابات بصفة منتظمة . وقد سبقت الإشارة إلى ذلك . وهو يساوى أيضاً رياض الأطفال الحديثة .

وتبدأ الدراسات ، ولكنها لا تتعدى التمرينات البدنية ، فيتعلم الأولاد والبنات على السواء ركوب الخيل والرماية بالقوس واستخدام قاذفات الأحجار . ويؤكد أفلاطون الهدف الحربي من هذه التمرينات ومن الألعاب الرياضية بوجه عام . وليست ممارسة الألعاب غاية في حد ذاتها ، بل هي وسيلة إلى خلق جندي أحسن ومواطن أفضل (١) . وهذا هو أحد الأسباب التي من أجلها يجب على البنات أن يتدربن بقدر ما يتدرب الأولاد ، لأن النساء في دولة أفلاطون ، شأنهن شأن الرجال ، سوف يحاربن دفاعاً عن الوطن في يوم من الأيام .

### التعليم الثانوي في ( القوانين )

تستمر فترة التمرين البدني والتنمية الجثمانية حتى سن العاشرة ، ولم يوضح لنا أفلاطون ما إذا كانت هذه الفترة يصاحبها تدريب في الموسيقى ، ولكن من المقبول أن نظن أن الفناء والرقص يقتربان بالتمرينات البدنية الأخرى التي يذكرها . وفي سن العاشرة يبدأ ما قد نسميه مرحلة التعليم الثانوي (٢) . وهنا يتغير المشهد ، من الطفل إلى التلميذ — « وهو أقل الحيوانات سلامة . ولأن التلميذ يملك ( ما لا تملكه الحيوانات الأخرى ) ينبوعاً من الفكر ما زال مضطرباً وغير مستقر ، فإنه يكون

---

(١) تأكيد أفلاطون للهدف الحربي من التربية الرياضية لا يعني أنه رجل عسكري . والسؤال أنه يريد أن يكون للألعاب الرياضية هدف يمددها ويحكم فيها ، فلا تمارس لذاتها وإلى درجة التطرف ( كما كان الحال في اليونان ) .

(٢) المرحلة الأولى من ٦ إلى ١٠ يمكن تسميتها المرحلة الابتدائية ، وهي التي تأتي بعد مرحلة رياض الأطفال بين الثالثة والسادسة . ولكن مع أنها تسمى المرحلة الابتدائية إلا أنها لا تشمل على القراءة والكتابة والحساب . ولاحظ أن أفلاطون يطيل فترة التربية الرياضية أكثر بكثير مما تفعل الآن — وقد تبين أرسطو في ذلك .

ويجب أن نذكر أيضاً أن المرحلة الثانوية من ١٠ إلى ١٦ تقابل من بعض الوجوه المرحلة الابتدائية عندنا ، فهي تشمل القراءة والكتابة والحساب إلى جانب الهندسة والموسيقى وبعض الفلك .

مليئاً بالحيل والعنف ، فياضاً بالخشونة » ، ومحتاج إلى شكيمة حازمة — إلى رائد يقوده إلى المدرسة ويراقب سلوكه ، وإلى معلم ودراسات تهذب « كما يهذب أحرار الناس » ، ويرى أفلاطون أن من حق أى مواطن أن يقوم ( ويقوم رائده معه أيضاً ) « كما يقوم الناس السيد » . ولا بد من إيقاظ التلميذ وإرساله إلى المدرسة في فجر النهار ( ويقول أفلاطون إن الكثيرين منا ينامون كثيراً ، وربما كان مرد ذلك إلى كبر سنه وعدم شعوره بحاجة إلى النوم ) : وذلك لأن الحياة قصيرة والتعليم الكامل ، أو حتى المرضي ، مسألة طويلة المدى . وقد يبدو هذا الرأي من جانب أفلاطون شيئاً مجهداً وغير محبب في نظر « أقل الحيوانات سلاسة » ، إلا أن ما يتطلبه من التلميذ ليس في واقع الأمر بالشئ الثقيل ، فالتلميذ لا بد له من دراسة الأدب ، ولهذا يجب أن يتعلم القراءة والكتابة ، وينبغي أن يكون ذا دراية بالعرف على القيثارة ، وأن يمدق العمليات الحسابية ، بما في ذلك مبادئ الحساب والهندسة ، داخل نطاق الحاجة إليها في شئون الحرب والإدارة المنزلية والشئون المدنية ، كما يجب عليه أن يدرس مبادئ الفلك في نطاق الحاجة إليها لفهم التقويم .

هذه المرحلة التعليمية ، إذن ، تشتمل على ثلاث مواد — الأدب والموسيقى ومبادئ الرياضيات . وتستغرق دراسة الأدب ثلاث سنوات ، من العاشرة إلى الثالثة عشرة . وتبدأ دراسة الموسيقى في الثالثة عشرة وتستمر إلى السادسة عشرة . ولا يبين لنا أفلاطون متى تبدأ دراسة مبادئ الرياضة ، ولكنه يقرر أنها تنتهى ، كدراسة الموسيقى ، في السادسة عشرة . وتشتمل دراسة الأدب على تعلم القراءة والكتابة — وليس من الضروري أن يصل التلميذ في الكتابة إلى ذلك الحد المرهق ، حد الكمال — وعلى استظهار الأدب اليوناني القديم . ويجربنا أفلاطون أن التطبيق التعليمي يختلف فيما يتعلق بهذه النقطة ، فيرى البعض أن يحفظ التلميذ عن ظهر قلب كل ما كتبه بعض الشعراء من قصائد ، ويرى البعض الآخر استقاء بعض المختارات

ويميل أفلاطون إلى الأخذ بالرأى الثانى ، ويقول فى ذلك إن الشعراء ( كما ذكر فى الجمهورية ) لم يجيدوا القول فى كل ما قالوا ، وما دام الأمر كذلك فإن الأكثر من دراسة الشعر خطر على الشباب . وهناك أيضاً دراسة النثر ، وهذه مسألة صعبة ، لأن فى النثر كثيراً من الكتابات الخطيرة — ومن الجائز أن أفلاطون يقصد بذلك كتابات السفطائيين ورجال العلوم . ولم يرد ذكر المؤرخين إطلاقاً على لسان أفلاطون فى هذا المجال . غير أن هذه الصعوبة قد وجد لها أفلاطون حلاً خفزه عليه استمداده الدائم إلى الإعلاء من شأن التشريع ، فالأحاديث التى تشتمل عليها محاوره « القوانين » تنحون نحواً راعياً ، ولا يمكن أن يجد وزير التعليم نموذجاً أفضل منها . ولهذا فإنه يحسن صنعاً حيث طلب إلى المعلمين أن يتعلموا ويحيدوا هذه الأحاديث ، وأية أحاديث أخرى مماثلة ، قبل أن يحصلوا على حق التدريس ، وحيث حتم على التلاميذ أيضاً أن يتعلموها من معلمهم ، لأنهم بهذه الطريقة يتمرنون على القوانين بأنفسهم ، كما يفهمون روح « محاوره القوانين » ، وهكذا يصبح الطريق أمام التفوق المدنى ، وهو الهدف من التعليم ، مفتوحاً يسهل السير فيه (١) .

سبق للأطفال أن درسوا الموسيقى قبل سن العاشرة إلى الحد الذى تدخل فيه مجال التناء والرقص ، وفى الثالثة عشرة من العمر تبدأ دراسة للموسيقى التى تعزف على الأدوات الموسيقية . ولا يوضح أفلاطون ما إذا كان البنون ( والبنات )

---

(١) يلاحظ ( فرعان ) فى كتابه Schools of Hellas ص ١٠٩ — ١١٢ أن مدرسى الموسيقى فى أثينا من المحتمل أنهم كانوا يعلمون « المنظوم الشعرى لقوانين أثينا » بدد تلخيصه — وهو عمل ينسب إلى سولون المشرع . وكذلك يقتبس من محاوره « بروتاجوراس » هذه العبارة :

« عندما ينتهى الأولاد من المدرسة يجبرهم المدينة على تعلم القوانين » . وربما كان أفلاطون يفكر فى مقدمات القوانين ، لافى القوانين نفسها . وبعض هذه المقدمات كتابات نفيلة .

يجب أن يتعلموا العزف على القيثارة ، أو يكتفوا بتعلم تهارتها المختلفة وطريقة ضبطها وتبعية عزف الآخرين عليها ، ولكنه يقرر في وضوح أن الموسيقى التي يدرسونها يجب أن تكون بسيطة خالية من التعقيد ، كما هي الحال « عندما يضع مؤلف المقطوعة الموسيقية لحناً وتسمنا الأوتار لحناً آخر » ، وأكثر ما يهمه تأكيده ، سواء كان يتناول الأغاني أو للمزونات ، هو أن كل المقطوعات الموسيقية يجب أن تكون مناسبة من الوجهة الأخلاقية .

ويقول في هذا الشأن إن المقطوعات الموسيقية أنواع من التقليد للحالات التي تكون عليها النفس ولما تهواه وتميل إليه . وأي تقليد موسيقى لزعة من نزعات النفس يؤثر بدوره في نفس السامع ويوحى إليها بنزعة مماثلة ، أو قل « يسعرها » فتميل نفس الليل ، فإذا صوّرت الموسيقى نزعة نبيلة للنفس ، فإنها بذلك تستهوي السامع إلى أن يكون كالنسخة الأصلية ، وتباً لتأثير هذه النسخة الأصلية يكتسب نبلاً صحيحاً (١) . وللموسيقى فاعلية خاصة في استهواء مثل هذه النزعة العاطفية للنفس ، لأنها أروع الفنون التقليدية كلها ، ولأن الصور التي تخرجها هي أقرب الأشياء إلى الأصل ، كما أنها تقدم هذا الأصل في ثوب الحقيقة الحية . وللموسيقى أيضاً تمنح سامعها أعظم متعة ، وبما أنها تقرر التمتع أوثق اقتران بالأصل الذي تصوره ، فإنها تعجزنا أقوى الحفز

---

(١) وهكذا توجد ثلاث مراحل أو عوامل : (أ) الأصل (ب) الصورة الموسيقية (ج) نزعة الميل التي تثيرها الصورة الموسيقية . وقد تناول أفلاطون الموسيقى وطابعها الأخلاقي في الكتاب الثاني من التوانين (كتاب الموسيقى ، كما أن الكتاب العاشر هو كتاب اللاهوت) . وتبرع عاودة « بروتاجوراس » (والجمهورية طبعاً) عن رأى مماثل فيما يتعلق بتأثير الموسيقى . وضيف إلى هذا أن نظرية أفلاطون في الموسيقى ، شأنها شأن الكثير من نظريته العامة في التعليم ، قد أخذ بها أرسطو في « السياسة » ونقحها بما يتلاءم مع آرائه .

على حب هذا الأصل ومحاكاته . ويقول أفلاطون إن الموسيقى أعظم أداة للتعبيد وأقوى مؤثر يخلق انسجاماً في مشاعر الناس نحو القوانين . ولكن ما دامت الموسيقى هي أقوى عوامل الإيحاء ، فإن من أهم الأمور أن تكون خاضعة للرقابة ، وأن تستخدم في قتل الإيحاء الصحيح . ويجب ألا يكون تقريبها قائماً على أساس قيمتها الجمالية ، أى على أساس المتعة التي تعطيها ، لأن المتعة إحساس يجرى نتيجة لتأثيرها أو يصاحبه ، بل يجب أن يستند الحكم عليها إلى القيمة الأخلاقية للأصل الذي تصوره وإلى النتائج الأخلاقية التي تترتب عليها بناء على ذلك . وهذا هو السبب في أن الموسيقى التي يجب تعليمها في دولة «القوانين» يجب أن تكون من ذلك النوع الذي يوافق عليه الحكم الأخلاقي السليم . وهذا هو السبب أيضاً في أن أفلاطون يرى تشكيل هيئة من القضاة فوق الخمسين من العمر للحكم على قيمة المؤلفات الموسيقية ، كما يدعو إلى تثبيت أنواع الموسيقى بصفة دائمة وفق الأسلوب المتبع في مصر .

وعندما يبدأ أفلاطون مناقشة الدراسات الرياضية بالتفصيل ، فإنه يقدم لذلك بقوله إنه لضرورة لدراستها دراسة عنيفة ، وإن هذه الدراسة العنيفة إنما تقتصر على فئة قليلة — وهي التي تتألف من الزملاء صغار السن من أعضاء المجلس الليلي ، على مبلغ ظننا . ويجب أن يقتصر ما يدرس منها على « ماهو ضروري » . ويبدو مما قيل سابقاً أن هذا القدر الضروري يعنى ماهو مفيد من الوجهة العملية في الحرب أو الإدارة التزلية والشئون المدنية . غير أن أفلاطون — أستاذ الرياضيات في الأكاديمية ورسول المدحوخاوصه — لا يمكن أن يقنع طويلاً بهذا التحديد . فسرعان ماترفع شكواه من أن مصر قد أخجلت اليونان ، وأن أطفال المصريين يبدؤون تعلم الرياضة بمجرد تعلمهم الحروف الهجائية : فهم يلعبون « بالأرقام » ويقولون الرياضة إلى الماهم : كما أن معلمهم يحرقونهم في وقت مبكر من ذلك الجهل بالهندسة ، الذي

يبدو أنه خاصية طبيعية للعقل الإنساني ، غير أنه جهل مضحك بقدر ماهو مخجل ، وإذا ما قورن اليونانيون بالمصريين فما استحقوا أن يسموا رجالا : بل إنهم أغبياء كالخنازير . واليونانيون ، من حيث الهندسة ، يرتكبون خطأ الظن أن الأبعاد الثلاثة لها قياس واحد دائماً ، وليست لديهم فكرة عن مشكلة عدم إمكان القياس الواحد . وهنا يبدو أن أفلاطون يتطلب درجة من المعرفة الهندسية تسمح على مستوى قاعدة النقطة العملية ، وهو يجاوز هذه القاعدة أكثر من ذلك عندما يتعرض لمناقشة علم الفلك . فراه يهتم اليونانيون بأنهم في جهلهم يرتكبون جرعة سب الآلهة العظيمة ، وهى الشمس والقمر وبعض الأجرام السماوية الأخرى ، إذ يتحدثون عنها كما لو كانت كواكب تجوب السموات دون نظام . وقد غاب عنهم أن هذه الأجرام ، رغم ما يبدو عليها من عدم انتظام ، إلا أنها تتحرك في مدارات دائرية منتظمة . وبما أن أفلاطون كان يؤمن بأن المدارات المنتظمة للأجرام السماوية تدل على وجود عقل موجه وثبت وجود الله ، فإن هذا الكلام من جانب اليونانيين هو أكبر من خطأ ، بل وأكبر من سب ، إنه إهانة لله . ويرى أفلاطون أن الدين الصحيح يتطلب دراسة الفلك الصحيح ، كما أن هذه الدراسة يجب أن تصل إلى النقطة التى يرى الدارس عندها « وجود لله وعمله » . وهو يقول فى هذا الشأن : « إذا كان صحيحاً أن الأجرام السماوية تسير حقاً فى مدارات دائرية ، وهذا شيء يمكن إثباته ، فإن علم الفلك يجب أن يدرس إلى الحد الذى لا بد منه لفهم هذه الحقيقة » . لهذا كله فإن أفلاطون فى نهاية الأمر لا يتطلب المعرفة الفلكية التى تلازم لتتبع التقويم فحسب ، بل يتطلب تلك المعرفة التى لاغنى عنها لفهم الحقيقة الأساسية فى عقيدته الدينية (١) .

---

(١) هذه القطعة من « القوانين » أثارت سؤالا جدلياً شائعاً ، وهو ما إذا كانت أفلاطون كوبرنيكياً قبل (كوبرنيك) وكان يستند أن الأرض تدور حول الشمس فى مدار منتظم . وربما كان لنا غرنا فى الاعتماد بأن أفلاطون كان يؤمن بحركة الأرض الدائرية

ويجب أن نسلّم بأنه خلال الفترة التي يتابع فيها التلاميذ دراسة الأدب والموسيقى والرياضيات فإنهم أيضاً يواصلون التدريب الرياضي الذي بدأ في السادسة واستمر حتى العاشرة إلى جانب الغناء والرقص . البنون والبنات ، خلال سنوات التعليم الثانوي ، يؤدون الخدمة العسكرية في هيئة تدريب الضباط، فيتعلمون الضرب بالقوس والسهم ورمي الأحجار بالمقلاع ، ويتدربون على تمرينات المشاة الثقيلة والمشاة الخفيفة ، وعلى المناورات واللشي وحياة المعسكرات . كل هذه الأشياء يقال إنها كانت تعتبر في عداد التدريب الرياضي . وبما أن التدريب الرياضي كان جزءاً أساسياً من التعليم ، ففي مقدورنا القول إن التدريب العسكري كان جزءاً أساسياً من مخطط أفلاطون التعليمي . ويدّون أن التعليم يكتمل عند السادسة عشرة من العمر ، إلا فيما يختص بتلك الفئة القليلة التي تتابع دراسة الرياضة العليا . وعلى أية حال لا يوجد مايدل على أن هناك تدريباً بعد هذه السن . غير أن الشاب لا يصرح له بالزواج قبل الخامسة والعشرين . كما أن الخامس والعشرين هي أقل سن يبدأ فيها الشاب خدمته كزميل لمفتش الريف في جولاتهم . وهناك فجوة بين سن السادسة عشرة والخامسة والعشرين لا يذكر أفلاطون شيئاً عنها ، ومن الصعب أن نملأها ، حتى إذا فرضنا أن جزءاً كبيراً من نظام التدريب العسكري قد يشغل هذه الفترة . ومن الصعب بوجه خاص أن تبين السبب في أن أفلاطون قد حدد سن الشبان الذين يزاملون المفتشين الريفيين بخمس وعشرين سنة . ففي أتنا كان الشبان يبلغون الرشد في سن الثامنة عشرة (حين يتعرف بمحهم في الملكية) ، وخلال السنتين التاليتين

---

ولكن من الصعب أن نقرر أنه أيضاً كان يعتقد أن الأرض تدور حول الشمس . ولا شك أن (أريستاركوس) من مدينة ساموس كان يرى هذا الرأي في القرن التالي . [ انظر كتاب « الفلسفة اليونانية » تأليف برنت ص ص ٣٤٧ — ٣٤٨ . وتعليق Ritter ص ص ٢٢٨ — ٢٥٠ ] .



كان يطلق عليهم اسم ( إفيباى ) Ephebi (١) ، ويخضعون لتدريب عسكري . ونحن نتمتع في معلوماتنا عن هذا التدريب على النقوش وعلى الأدلة الأدبية التي تنتمي إلى النصف الثاني من القرن الرابع وما بعده ، أي إلى عصر أفلاطون . ومن هذا الدليل الأدبي نعلم أن ( الإفيباى ) « الرجال الشبان » في كل قبيلة ، تحت إشراف أحد ضباط النظام ، كانوا في عامهم الأول من الخدمة يباشرون العمل في الحاميات المجاورة لأثينا ، وفي السنة الثانية كان يطلق عليهم اسم ( بريولى ) Peripoli ويقومون بأعمال دوريات الحراسة المتجولة في أتيكا وعلى طول حدودها . وخلال فترة الستين هذه كان هؤلاء « الرجال الشبان » من كل قبيلة يأكلون في صيد واحد ، وكان ضابط النظام المشرف على كل كتيبة يأخذ مبلغاً من المال مقابل كل رجل ، وهو الذى يتولى إمداد الكتيبة بالطعام اللازم لها (٢) .

وهناك أوجه شبه واضحة بين هذا النظام وبين نظام الجولات التي كان يقوم بها مفتشو الريف وزملاؤهم ، وهو النظام الذى يقترحه أفلاطون في « القوانين » . وبمقتضى نظام أفلاطون تقدم كل قبيلة من القبائل الثماني عشرة ستين شاباً زاملون مفتشى الريف الخمسة لكل قبيلة . ويقوم المفتشون وزملاؤهم بجولتين في ربوع البلاد في ستين متعاقبتين ، بحيث يقضون شهراً من كل سنة في كل من الأقاليم القبلية ،

---

(١) مفرد هذه الكلمة Ephebe ومعناها مواطن بين ١٨ ، ٢٠ من العمر . ومضى في اللغة اليونانية ephebos ومعناها : ( الرجولة الباكرة ) .

( المترجم )

(٢) ( يصف (بيورى) Bury في كتابه « تاريخ اليونان » ص ٨٢٦ — ٨٢٨ نظام الإفيباى . وكذلك يصفه فريمان في كتابه « مدارس هلاس » School of Hellas ومن الجدير بالملاحظة أنه إذا كان أفلاطون ، في « الجمهورية » قد صور منهاج الجامعة ، فإن نظام الإفيبيت الأثيني Athenian Ephebate وليس الأكاديمية الإفلاطونية هو الذى « أنجب أول جامعة » ، عندما تطور من نظام عسكري إلى نظام تعليم جامعي ( انظر مؤلف فريمان ص ٢٢٠ ) .

وكانوا يأكلون مجتمعين ويخدمون بعضهم بعضاً على المائدة . وكان الزملاء الشبان يعيشون في ظل نظام عسكري ، ومن الصعب على أى منهم الحصول على إذن بالتعب ، أما التعب دون إذن فكان يعتبر جريمة خطيرة . والمهام التي يقوم بها هؤلاء الجوالون بعضها عسكري وبعضها مدني ، فهم يحمون الحدود بما يحفرون من خنادق وبما ينون من تحصينات ، ويحافظون على سلامة الطرق حتى تبقى بالأغراض الحربية ، ويشرفون على مجرى الماء ، ويستكرون وسائل الري الملائمة . والقصد من النظام كله هو تزويد الأعضاء ببعض المعلومات عن الخدمة الميدانية وجغرافية البلاد العسكرية . ثم تحسين مظهر البلاد نفسها بواسطة الهندسة المدنية والعسكرية . وهناك تفسيرات مختلفة لما بين هذا النظام والنظام الأتيني من وجه الشبه . فلو أن النظام الأتيني ، على الصورة التي وصفناها ، كان قائماً في أيام أفلاطون ، فإن معنى ذلك أن أفلاطون قد صوره في « القوانين » . ومن الناحية الأخرى لو أن هذا النظام لم يظهر له وجود إلا بعد أفلاطون ، وأنه يمثل نهضة أتينية بعد موقعة « كيرونيا » ( ٣٣٨ ق م ) ، فإن هذا يعني أن أتينا قد أخذت بالنظام الذي دعا إليه أفلاطون ، وأن أحد اقتراحاته قد قدر له أن يتحقق في مدينته بعد سنوات قليلة من وفاته (١) .

ولقد انتهى الأمر بنظام ( الإفييت ) الأتيني إلى أن أصبح جامعة أتينا ، غير أنه من الصعب أن نصف النظام للموازي له في محاوره « القوانين » بأنه نظام تعليم

---

(١) هذا رأى ( فيلامونتر ) في كتابه « Staat und Gesellschaft » ص ١٢٧ . حيث يقول « بدكارثة (خايرونا) ، ورجوعاً إلى « قوانين » أفلاطون ، حاولت أتينا أن تخضع شبابها للنظام عن طريق الخدمة العسكرية لفترة سنتين » . ويرى الأستاذ بيوري Bury نفس الرأي . ومن الإنصاف أن نضيف إلى هذا أن أفلاطون كان يشير دائماً إلى إسبرطة لا إلى أتينا ، ويصف مفتشى الريف وزملاءهم بالاسم الذي كانت تطلقه لإسبرطة على الشبان الذين كانوا ، بين سن الثامنة عشرة والعشرين ، يجوبون البلاد كرجال الشرطة ، ويراقبون أعمال العبيد .

جامعى ، وذلك لأن « القوانين » إنما تصف التلميحين الإبتدائى والثانوى ، ولا تتعرض للرحلة التطمية النهائية . صحيح أن أفلاطون ، كما لاحظنا ، قد تحدث فى نهاية « القوانين » عن موضوع التعليم على اعتبار أنه موضوع « آثاره النقاش من جديد » ، فابتكر المجلس الليلي ، وتحدث عن الدراسات التى يحتاج إليها أعضاؤه ، ولم يبق عليه إلا أن يبين تلك الدراسات العليا أو الجامعية التى تقابل منهج الدراسات العالية التى ورد ذكرها فى الكتاب السابع من « الجمهورية » . غير أن محاوره « القوانين » لم تم ، ولم يتح لأفلاطون أن يذكر شيئاً عن تلك الدراسات العليا . وليس فى مقدورنا أن نعتقد مقارنة بين المحاورتين إلا فى المجال الذى يشتركان فيه ، وفى حدود تعرضهما للمراحل الأولى من التعليم ، فمحاوره « القوانين » أكثر تفصيلاً من « الجمهورية » ، كما أنها من بعض النواحي أقرب بكثير إلى الناحية العملية . وفيها تقل حركة أفلاطون فى نطاق البداى العليا ، فلا يذكر شيئاً عن فكرة الخير ، بينما يذكر الكثير عن الطفل فى كيانته الفعلى ، ويظهر اهتماماً بفسولوجيته وسيكولوجيته ، ويتبع نموه منذ أن يكون صبيّاً إلى أن يكون تليذاً ثم إلى أن يصبح شاباً . ويتعمق أفلاطون فى جوهر الموسيقى ، ويدى اهتماماً بالرياضيات ، لا على اعتبار أنها مقدمة أو تمهيد للنظريات العليا المجردة ، بل ينصرف اهتمامه إلى تطبيقها الفعلى وعلاقته بالحياة العملية . وكذلك يشرح أفلاطون نظاماً مفصلاً للتدريب المسكرى المنتظم ، ويوجه اهتماماً كبيراً إلى الإدارة التعليمية . وليس فى محاوره « القوانين » ما هو أعجب ، بل وما هو أقيم ، من تأييد للدرسة المنظمة ، وإعانة بالتعليم الإلزامى ، ودفاعه عن تعليم البنات .

وتدل معالجة أفلاطون للتعليم فى محاوره « القوانين » — شأنها شأن معالجته لمواضيع أخرى كثيرة فى المحاوره نفسها — على تلك الحصيلة من الحكمة العملية ، والعرفه بالحياة الفعلى والسيطرة على التفاصيل ، التى كان يمتلكها فى كبر سنه . ولقد أهملت الجاهات الإنجابية بوجه عام دراسة هذه المحاوره . وهذا الإهمال طبيعى من

وجهة الأدب ، وذلك لأن الحجة فيها تجول هنا وهناك ، والعرض فيها يتناول شئ الأرجاء ، كما أن اللغة اليونانية كثيراً ما تكون غامضة المعنى . ولكن إذا نظرنا إلى مادة المحاورة ، وجدنا فيها حكمة ناضجة تتجاوز الجحاس التوهج الذي يبدو لنا في محاورة « الجمهورية » ، وعثرنا بين رمالها على واحات دأعة الحضرة ، وطالمتنا فيها قطعة بعد قطعة من تبصر عميق يأخذ سكان الجفاف — وليس من بين هذه القطع ما هو أسمى من تلك التي يشتمل عليها الكتاب العاشر . ففي بعضها ، إن لم يكن في جميعها ، نجد الجمال إلى جانب القوة (١) ، وحتى مسالكها الجذباء نجدها مليئة بالاعتراحت والملاحظات العملية ، ولا شك أن أولئك الذين درسوا « القوانين » قلما خرج أيهم من دراسته صفر اليدين . ولقد استمد منها أرسطو كثيراً من مادة مؤلفه « السياسة » ، وأكثر من هذا أنه نقل عنها صورة الدولة المثالية ونظرية التعليم اللتين اشتمل عليهما الكتابان الأخيران من المحاورة . كذلك بنى (مور) مؤلفه « يوتويا » على أساس « القوانين » وعلى أساس « الجمهورية » سواء بسواء . ثم إن الكثير من الدروس التي يحاول (روسو) أن يعلنها إياها في كتابه « العقد الاجتماعي » لها ما يقابلها في « قوانين » أفلاطون ، بل من الجائر أنها نابعة من هذه المحاورة (٢) .

---

(١) تشتمل أية مختارات عن أفلاطون على كثير من هذه القطع مثل « عن القانون » ، « عن القانون والطبيعة » ، « العالم كله مخطط » .  
(٢) سوف تناقش فصل محاورة « القوانين » على (مور) و (روسو) في ملحق الكتاب .

ملحق

نماذج نظرية أفلاطون السياسية

في الصور المتأخرة



## فصل « القوانين » على أرسطو

إن كل قارئ لكتاب « السياسة » ولحاورة « القوانين » لا يسه إلا الشعور بالفضل العام الذي يدين به مؤلف « السياسة » لكتاب « القوانين » .

لقد ولد أرسطو حوالى سنة ٣٨٤ ق . م ، وقدم إلى أثينا لطلب العلم حوالى سنة ٣٦٧ ، ولا بد أنه وقع تحت تأثير أفلاطون عندما كان هذا الفيلسوف يؤلف محاورة « القوانين » . وهناك العديد من أوجه الشبه بين « السياسة » و « القوانين » نجملها فيما يلى :

١ - يكرر أرسطو فكرة أفلاطون عن سيادة القانون ، ووصفه للحكام « كحماة القانون » و « خدامه » .

٢ - القطعة الشهيرة في « السياسة » التى يؤكد فيها أرسطو أن الإنسان بدون الدولة وقانونها إما أن يكون إلها وإما أن يكون حيواناً، تشبه شيئاً عجيباً قطعة جميلة أوردتها أفلاطون في « القوانين » لامن حيث الفكرة غيب، بل من حيث التعبير، بل يخل للراء أن أرسطو كان يكتب ما كتب وأمامه قطعة « القوانين » .

٣ - وفي وصف أرسطو لتطور الدولة من الأسرة ، وللطابع الباترياركى ( الأبوى ) للدول القديمة ، يسير على نهج أفلاطون فى الكتاب الثالث من « القوانين » ، ويقتبس نفس العبارة التى اقتبسها أفلاطون من هوميروس عن ( السيكلوبس (١) ) .

---

(١) جنس خرافى من العفالة لكل منهم عين واحدة .

[ المترجم ]

( ٤ ) يكرر أرسطو حجة أفلاطون أن الحرب تهدف إلى السلم ، وليست هدفاً في ذاتها ( كما كانت في إسبرطة ) .

( ٥ ) تأكيد أرسطو لأهمية التعويد ، سواء في كتاب « الأخلاق » أو في فصول الكتاب السابع من « السياسة » التي يعالج فيها التعليم ، له ما يعاينه في الكتاب الثاني من « القوانين » .

( ٦ ) نظرية الدستور المختلط والإشارات إلى إسبرطة كنموذج لهذا الدستور ، تشترك فيها « السياسة » و « القوانين » .

( ٧ ) آراء أرسطو عن أهمية الزراعة وعن تجارة التجزئة والفائدة ، في الكتاب الأول من « السياسة » ، تكاد أن تكون هي نفسها التي أبرزها أفلاطون في نهاية الكتاب الثامن وبداية الكتاب الحادي عشر من « القوانين » . وبالمثل فإن الاقتراح الذي يقترحه أفلاطون في « القوانين » ، وهو أنه لمنع الثورات يجب أن يقسم الأغنياء أموالهم مع الفقراء ، هذا الاقتراح يتكرر في « السياسة » .

( ٨ ) وأخيراً فإن أوجه الشبه بين الكتابين السابع والثامن من « السياسة » حيث يشيد أرسطو دولته المثالية ، وبين القطع التي تقابلها في « القوانين » ، هي من الكثرة بحيث يصعب ذكرها . ومن الأمور التي لها دلالتها والتي تدعو إلى السجب أن أرسطو عندما يعرض أحسن ما عنده ، فإنه لا ينقل إلا الشيء التالي للأفضل مما لدى أفلاطون . ولقد جمعت من أمثلة هذا أكثر من إثني عشر مثلاً تشتمل على ما يأتي :

( ١ ) مناقشة أرسطو للسألة الخاصة بموقع الدولة للمثالية ، وما إذا كان يجب أن يكون قريباً من البحر ، هذه المناقشة أساسها قطعة مشابهة في بدء الكتاب الرابع من « القوانين » .



( ٢ ) النص على أن كل مواطن يجب أن يمتلك قطعة من الأرض قرب المدينة وقطعة أخرى قرب الحدود ، كما جاء في « القوانين » ، هذا النص ينفذه أرسطو في الكتاب الثاني من السياسة ، ولكنه يأخذ به في الكتاب السابع .

( ٣ ) وصف أرسطو للباني ومظهر المدينة يتفق مع ما جاء في « القوانين » ، غير أن أرسطو يذكر اقتراح أفلاطون الخاص بعدم الحاجة إلى الأسوار ويرفضه .

( ٤ ) عن التحدث عن الريف يذكر أرسطو اقتراح أفلاطون الخاص « بفتح الريف » وما لهم من أمان للراقة وموائد مشتركة .

( ٥ ) عخطط التعليم في الكتاب السابع من « السياسة » ، يعرضه أرسطو مع الإشارة المستمرة إلى « القوانين » ، وكما أن أفلاطون يؤيد التعليم الإلزامي على أساس أن الأطفال ينتمون إلى الدولة أكثر من انتمائهم إلى والديهم ، وكذلك يدعو أرسطو إلى التعليم العام المشترك على أساس أن المواطن لا ينتمي إلى نفسه ، وأن المواطنين جميعاً ينتمون إلى الدولة .

( ٦ ) كما أن أفلاطون ، بعد أن يشرع ضد استخدام الألفاظ النابية ، ينتقل إلى مناقشة إدخال اللهاة في دولته ، وما إذا كان هذا أمراً مستحسنًا ، كذلك يضع أرسطو نصوصاً ضد الكلام المبطل ، ثم ينتقل إلى معالجة اللهاة .

والنتيجة التي نخاض إليها هي أن أرسطو ، في بدء الكتاب الثاني من « السياسة » ينقد « الجمهورية » و « القوانين » على السواء ( بتفصيل أكثر فيما يختص بالاولى ) ، ولكنه في واقع الأمر كان أكثر اهتماماً « بالقوانين » . وهو مدين بالكثير « للقوانين » فيما يخص نظريته العامة عن السياسة ، غير أنه يدين لها بأعظم الفضل فيما يخص تصويره للدولة المثالية .

وإذا كان أرسطو قد كتب « السياسة » ورتب محتوياتها وفق مخطط فلسفته الخاصة ، فإن أفلاطون هو الذى زوده بمجزء كبير من هذه المحتويات . وفى الحقيقة لا يوجد فى « السياسة » ما يتصف بالجدة المطلقة كما يوجد فى « المهد الأعظم » Magna Carta مثلاً . ولم يقصد بأى منهما أن يكون شيئاً جديداً ، بل القصد من الاثنين أن يسجلا التطور السابق فى صورة لأئحة .

## ملحق التاريخ المتأخر لنظرية الأفلاطون السياسية

نبذة — ١ : ظلت معاصرة «الجمهورية» ألف سنة دون أن يكون لها تاريخ، بل قل إنها خلال هذه الفترة كانت نسبياً منسياً. فنذ أيام (بروكلوس) Proclus، وهو الأفلاطوني الجديد في القرن الخامس، حتى أيام (مارسيليو فيكينو) في نهاية القرن الخامس عشر، كانت «الجمهورية» من الوجهة العملية كتاباً مفقوداً. وما يذكر عن بروكلوس أنه كان يقول: «لو كان في استطاعتي لأخرجت من معرفة الناس في الوقت الحاضر كل الكتب القديمة فيما عدا معاصرة (تياوس) و (النبوءات المقدسة) Sacred Oracles (١)».

ولقد تحققت رغبته، فكل ما عرفته العصور الوسطى عن أفلاطون كان مصدره ترجمة لاتينية لجزء كبير من معاصرة (تياوس)، قام بها (خالكيديوس) في القرن الرابع، والإشارات التي وردت عنه في أرسطو وشيشرون والتغديس أغسطس وما كرويس، وكذلك في كتاب أبوليوس Apuleius المسمى De Dogmate Platonis، وفي كتاب بوثيوس Boethius المسمى De Consolatione Philosophi، وهو الكتاب العظيم المؤلف الذي استقت منه عصور كثيرة (٢). ولقد اشتمل كتاب De Republica الذي ألفه شيشرون على بعض

---

(١) م ٢٦٦ — ٣٦٧ من كتاب History of Classical Scholarship تأليف (ساند).

(٢) كان حنا الاسكتلندي John the Scot يعرف اليونانية وقد اقتبس من معاصرة تيموس باللاتينية ولكنه لم ينقل عن خالكيديوس.  
أما هنري أرسطياس كاهن فطنة فقد ترجم معاورتي «مينو» و «فيدو» Phaedo في عصر مملكة صقلية النورمانية.

ما ورد في « الجمهورية » . كما أنه ، إلى جانب ما فيه من مديح للدستور المختلط الذي استمده شيشرون من كتاب اليونان المتأخرين ، فإنه يضم ترجمة لوصف الديموقراطية كما كتبه أفلاطون ، وتقليدا للصورة التي رسمها للحكم الاستبدادي . وفوق هذا كله فإن كتابه رؤيا ( حلم ) سكيبيو *Somnium Scipionis* قد جاءت فيه اقتباسات من أسطورة ( إر ) *Er* التي كان لها تأثير كبير في الفكر الذي جاء بعد ذلك ، والتي كانت أساساً لآمال ( بترارك ) في السماء (١) .

ثم إن القديس أوغسطين ، مع قلة درايته بالأدب اليوناني ، فإنه يقتبس كثيراً من كتاب *De Republica* في مؤلفه مدينة الله *De Civitate Dei* ، وبهذه الطريقة ساعد على المحافظة على التراث الأفلاطوني . أما مؤلف ( بويثيوس ) سابق الذكر فقد كانت الأفلاطونية مصدر إلهام صاحبها كما كانت العبرانية *Hebraism* إلهام لكتاب القديس أوغسطين . ولكن مع أن ( بويثيوس ) يقتبس من « الجمهورية » بين حين وآخر ، وخاصة ذلك النص عن « الملوك الفلاسفة أو الفلاسفة الملوك » ، إلا أنه استمد فكرة كتابه من محاوره ( تياوس ) . وبما أن هذه المحاور كانت الرسالة الوحيدة التي يمتلكها مفكرو العصور الوسطى من بين ما كتبه أفلاطون ، وبما أنها كانت « شيئاً عويصاً يقدحون فيه عقولهم » ، فإنهم ظلوا متمسكين بها ، فأصبحت أسطورة « أتلاتيس » شيئاً عظيماً ترك أثره في مؤلف *Bacon* المسمى « أتلاتيس الجديدة *New Atlantis* » (٢)

وخلال ألف السنة التي نامتها « الجمهورية » لم يمت ما كان لها من تأثير . فالواقعيون *Realists* الذين كانوا يؤمنون بالكلية *Universalis* التي هي حقائق

---

(١) انظر مؤلف بركهاردت *Burckhardt* النهضة في إيطاليا . ص ٥٤٦ .

(٢) ذكرت أسطورة أتلاتيس في محاوره تياوس ( ٢٤ هـ — ٢٥ د ) أما وصفها الكامل فقد ورد في محاوره ( كريتياس ) .

لها دلالتها الواقعية *realia ante rem*، مع أنهم كانوا يستمدون آراءهم مباشرة من محاوره تياوس ، إلا أنهم كانوا مدينين « للجمهورية » بطريقة لاشمورية . وفي العصور الوسطى كان الكثير من آراء أفلاطون ما زال ينبض بالحياة أكثر من آرائه المجردة . « إن جزءاً كبيراً مما كان يعلم في العصور الوسطى يمكن العثور عليه في « جمهورية » أفلاطون ، فالفضائل الأربع الأساسية التي اشتملت عليها العقيدة الشعبية في العصور الوسطى ، والتي كانت مألوفاً في الوعظ والتقصص الرمزي كانت تدير وفق التقسيم والترتيب الأفلاطوني . وقد يكون من الأمور التي يصعب تصديقها أن العصور الوسطى قد أخذت عن « الجمهورية » تقسيمها للطبقات إلى خطباء ومحاربين وعمال — *oratores, bellatores, laboratores* — ولو أنه لا يوجد في التاريخ ما يدل على فهم واضح لوظائف الطبقات الأفلاطونية الثلاث وهي *the Sages, the Warriors and the Commons* الحكماء والمحاربون والعامّة أكثر من نظرية العصور الوسطى عن الطبقات كما شرحت في كتاب بير بلاومان *Piers Plowman* . ولكن لا يوجد شك في الأصل الذي استقت منه العصور الوسطى تقسيمها للفنون الحرة ، كما أن نظام اللوات الأربع *Quadrivium* الذي كان معمولاً به في العصور الوسطى ، قد أورده أفلاطون في « الجمهورية » عند وصفه لدراسات الحساب والهندسة والفلك والموسيقى ، ولو أنه لا يوافق على اعتبار الجدول مادة قليلة الأهمية شأنها شأن النحو والرياضية . ويضاف إلى ذلك أن أسطورة (إر) البامفيلي *Er the Pamphylian* هي الأصل فيما سجلته العصور الوسطى عن جهنم والمطهر والفردوس <sup>(١)</sup> .

وأوجه الشبه بين النظرية الأفلاطونية وبين نظرية العصور الوسطى وما كان

---

(١) W.P.Ker ، العصور المظلمة ، ص ٢٦ — ٢٧ .

معمولاً به في تلك العصور تذهب إلى أعمق من هذا . فشيوعية « الجمهورية » ، كان لها ما يائئها في شيوعية نظام الأديرة الذي بمقتضاه كانت هناك طبقة من فقراء الزرايع يقدم أعضاؤها جزءاً من إنتاجهم لكي يستهلكه رهبان الأديرة على الشاع في مقابل أن يقوم هؤلاء بالصلاة من أجل حمايتهم . غير أن الأمر لا يقتصر على ذلك ، فالشيوعية كانت جزءاً من نظرية الكنيسة ، وكان لها تأثيرها في نظرية الكنيسة إلى الملكية .

ولقد كان من تعاليم جراتيان Gratian أن الأشياء كلها شركة بين الناس جميعاً ، وأن قانون الطبيعة ، مع أنه منذ سقوط الإنسان قد حل مكانه قانون وضعي يعترف بالملكية الخاصة ، على أساس أنها منحة لازمة وعلاج لمحافظة الطمع الشريرة التي ترتبت على سقوط الإنسان ، مع كل هذا فإنه مازال صحيحاً أنه لا حق لأى إنسان في أن يمتلك أكثر من القدر الذى يحتاج إليه ، وأن حق جميع الناس في الامتلاك مشروط باستخدام ما يمتلكونه استخداماً حسناً . ولكي يثبت أن الشيوعية نظام مثالى لا يكتفى جراتيان بالإشارة إلى ما كانت تسير عليه الكنيسة البدائية في بيت القدس ، بل يستشهد كذلك بأفلاطون قائلاً :

« ولهذا يرى أفلاطون أن الدولة التي تتصف بأعدل نظام هى تلك التي ليس لأى عضو فيها أى حب خاص » . ويقول أيضاً : « لقد كان واحداً من أحكم رجال اليونان ذلك الذى قال إن متاع الأصدقاء شركة (١) بينهم » .

وهناك تماثل أكثر عمقاً بين نظرية أفلاطون وحياة العصور الوسطى ، وهو ذلك التشابه بين جماع الدولة المثالية كما جاء وصفها في « الجمهورية » وبين كنيسة

---

(١) أنظر كتاب « Medieval Political Theory in the West » تأليف كارليل م ١٣٦ — ١٣٧ .

ولقد قلت في هامش سابق إن هناك شبيهاً بين برنامج الجمهورية وبرنامج جريجور السابع .

المصور الوسطى ، فالاثنتان يتلازمان ويمتزجان من حيث التنظيم ومن حيث الوظيفة . وإذا كان أفلاطون قد نظم دولة « الجمهورية » في ثلاث طبقات وجعل الطبقة العليا من اللوكة الفلاسفة مهيمنة على بقية الطبقات ، فإن كنيسة المصور الوسطى نظمت أعضائها في ثلاث طبقات هي : القسيسون والرهبان والديويون clerici, regulares, laici وجعلت للقساوسة وخاصة البابا ، على اعتبار أنه رأس السلطة الدينية ومصدرها ، هيمنة على الطبقات الأخرى (١) . وإذا كان أفلاطون قد جعل من اختصاص ملوكه الفلاسفة أن يشرفوا على كل نواحي الحياة في ضوء المبدأ المثالي للخير ، فإن كنيسة المصور الوسطى قد نصبت نفسها مشرفة ، في ضوء المبادئ المسيحية ، على كل نشاط يقوم به أعضاؤها — من حرب وعلاقات دولية ، ومن صناعة وتجارة ، ومن أدب ودراسة . وأخيراً فإن أعمق كل التواهد الحية على الطابع الأفلاطوني التي تمدنا بها المصور الوسطى هي وجوه الشبه التي سبق أن أشرنا إليها بين حكومة « القوانين » كما تطورت في نهاية المحاورة ، وبين الشكل العام لحكومة المصور الوسطى . ولقد سبق القول بأن نهاية محاورة « القوانين » هي بدء المصور الوسطى . وإذا ما ذكرنا النظريات الدينية والتدبير الديني في نهاية الكتاب المباشر ، وإذا ما تمثلنا المجلس الليلي بمحدث الحارجرين على الدين في دار الإصلاح بقصد إقناذ نفوسهم ، إذاً تذكرنا هذا كله عرفنا أن ذلك القول له ما يبرره . ولكن حتى إذا تذكرنا وجوه الشبه هذه ، فلا بد لنا من تذكر شيء آخر وهو أن هذا التشابه كان تلقائياً . إن المصور الوسطى لم تكن مقلدة لأفلاطون بل كانت تسير على طرقها الخاصة . ولقد تقابلت هذه الطريقة مع طريقة أفلاطون في نقاط معينة ، ولكن التقابل كان مصادفة . أما الآثار المباشرة الوحيدة

---

(١) هنا التقييم يعارض مع التقييم الذي كان مألوفاً في المصور الوسطى وهو البارونات ورجال الدين ، وعامة الشعب . فهو يجعل من رجال الدين قسمين ومن الديويين قسماً واحداً ، أما التقييم المألوف فكان يجعل من الديويين قسمين ومن رجال الدين قسماً واحداً .

التي كانت لأفلاطون على المصور الوسطى فهي تلك التي نعت من دراسة محاورة « تياوس » ، ومن التراث الذي خلفه رأيه عن الكليات ، وربما استطاع أن نضيف إلى هذا ذلك العنصر الأفلاطوني في إلهيات القديس أوغسطين (١) . وقد يقابل منهاج الجامعة في المصور الوسطى منهاج الكتاب السابع من « الجمهورية » ، ولكنه كان منهاجاً خاصاً بجامعة المصور الوسطى لأنه ظل قروناً كثيرة قبل ذلك العصر أهم ما أنتجه التعليم ، لا لأنه كان يماثل منهاج « الجمهورية » .

فبصلة — ٢ : وبمجيء عصر النهضة ولدت « الجمهورية » من جديد ، ذلك أن أفلاطونية الأكاديمية الفلورنسية والندوة التي كانت تجتمع حول لورنزو دي مديتشى ، كانت في واقع الأمر أفلاطونية جديدة Neo Platonism ، غير أن فيتشينو Fichino في مزرعته الصغيرة ببلدة منتفكيو كان قد انتهى في سنة ١٤٧٧ من ترجمة كتابات أفلاطون إلى اللغة اللاتينية . ومع ذلك فإن كتاب « يوتويا » لتوماس مور هو الذي يبعث فيه أفلاطون « الجمهورية » إلى الحياة (٢) . ففيه الكثير من الإشارات إلى « الجمهورية » ، وأكثر من هذا أنه يدعو إلى الشيوع في الملكية وإلى تحرير المرأة . ولكن مهما كان من أمر المؤثر الذي تركته « الجمهورية »

---

(١) ليس في نطاق هذا البحث أن أتحدث عن الطابع الأفلاطوني الذي دخل في إلهيات المصور الوسطى على يد القديس أوغسطين ، والذي كان يؤدي دائماً إلى وجود فكرة أن الله يعمل وفق قانون . ولما كان هذا الطابع معارضاً دائماً للنظرية التي كان يناصرها أصحاب المذهب الاسمي (Nominalists) ، والتي تعتبر الله سرّاً غامضاً ، ويعمل بطريقة يستعصى على البشر فهمها .

(٢) « Plato Redivivus » هو عنوان كتاب غير أفلاطوني تأليف هنري نيفيل Neville وكان كاتباً من كتاب الدعاية انتسب إلى حزب البرلمان وحزب الملك على التوالي في عهد الملك شارل الثاني .



في مؤلف هذا الكتاب فإنه رسالة مختلفة ومستقلة (١) .

فبينما نجد في أفلاطون قدراً ليس بالقليل من الزهد ، نجد توماس مور يميل بعض الميل إلى مذهب اللذة، وبينما يدعو أفلاطون إلى أن المجتمع يجب أن يترك أعضائه الذين لا يرجي منهم نفع يموتون ، نرى مور يقترح أن أولئك الذين يلغون من العمر أو من اللرض حداً يجرمهم من لذة الحياة أو نفعها ينبغي عليهم أن يتخلصوا من حياتهم بالانتحار . كانت الروح القالة على مور مختلفة عن روح أفلاطون ، ولكنه كان يأخذ ، التفاصيل من أفلاطون ، فهو يمثل صادق لمصر كان الناس يعيشون فيه عيشة الفلاسفة الإيقوريين لكي يمارضوا الرهبة المسيحية ، وكانوا يفكرون ككلامنة أفلاطون لكي يمارضوا «الفلسفة المسيحية». وإذا ما انتقلنا إلى مؤازرة مور للشيوعية فإننا نلص فيها نفس الاختلاف عن أفلاطون الذي يبدو لنا في نظره العامة إلى الحياة . ومن الجائز أن يكون قد استمد فكرة الشيوعية من أفلاطون ، غير أن مخططاتها والذواضع التي دفعتها إليها مختلفة كل الاختلاف .

لقد رأينا أن ذواضع أفلاطون ليست اقتصادية ، بل سياسية أو قل أخلاقية : فالشيوعية في نظره لازمة لتحقيق العدالة ولأنها دون غيرها هي التي تسكل وجود حكومة تصف بالكفاية والبدع عن الأنانية . أما ذواضع مور فهي ذواضع اقتصادية ، وشيوعيته هي رد فعل مباشر ضد أحوال اقتصادية معاصرة . كان أفلاطون يشعر أن الحكام الجهلاء المحبين لذواتهم الذين يهدمون المدينة اليونانية ، أما مور فإنه كان يشعر بما عبر عنه كبير القضاة في نهاية القرن الخامس عشر قائلاً :

« إن اضمحلال هذه للملكة راجع إلى إحاطة الأرض بالأسوار وإلى ظلم الملك  
لستأجرى أراضيه » . لقد رأى مور طبقة الفلاحين تطرد من الأرض لكي تحول

---

(١) إلى مدين في هذه التظلة إلى طبقة « يوتوبيا » التي ظم بها  
Michels and Zeigler - برلين ، ١٨٨٥ مقامة ص ١٦ - ٣٥

الأرض إلى مراعى للأغنام : لقد رأى « الأغنام تلتهم الناس » . لقد رأى كبار الملاك يحتكرون الأرض ، وشاهد الناس الذين كان يمكن أن يكونوا زراعاً قائمين ، وقد انعموا في التثريد والصوصية . كان للشيوعية الزراعية إذ ذاك رواج بين طبقة الفلاحين الألمان من جراء الحركة التي أطلق عليها اسم Bandschuh ، ولهذا تحول نظر مور إلى الشيوعية الزراعية .

ولما رأى أن الملكية الخاصة تحول دون « الميشة الطيبة » بالنسبة للجواهر الإنجليز ، وأن الأخذ بمسكنات مثل تساوى الملكية ، وتحرير نقل ملكية الأراضي ، هي أمور لا فائدة منها ، نادى بوجوب السير إلى نهاية الشوط والوصول إلى الهدف الأخير ، وهو شيوع الملكية .

وهكذا ترى أن دوافع مور كانت اقتصادية : دوافع أوجدتها شروط العصر الذي كان يعيش فيه أكثر مما حركتها قراءة أفلاطون . ويختلف مخططه كل الاختلاف عن مخطط أفلاطون . ذلك أن شيوعية أفلاطون لم تمس إلا الطبقتين العليين ، أما شيوعية مور فإنها تمس كل عضو في الدولة . وشيوعية أفلاطون قد وضعها صاحبها بطريقة تحلّي الطبقتين العليين من كل عمل مادي ومن كل المشاغل المادية ، أما شيوعية مور فقد خطط لها صاحبها بحيث يلزم كل إنسان بالعمل في فلاحة الأرض وزراعتها . كان حكام دولة أفلاطون يشتركون في إيجار سنوى تدفعه الطبقة الثالثة Tiers état عيناً ، أما مواطنو دولة مور فإنهم يشتركون في كل منتجات بلادهم . والطبقة الثالثة تركها أفلاطون تتمتع بالملكية الخاصة لكل ما يمتلك ، بينما لم يسمح للحكام بامتلاك أى شيء سوى ثكناتهم والإيجار السنوى العيني . أما مور فإنه لا يسمح لمواطنيه بملكية خاصة ، بل يجعل من كل شيء

ملكية عامة (١). والاختلاف الأساسى من بين كل هذه الاختلافات هو ذلك الاختلاف فى موقف هذين للفكرين من العمل . لقد كان قصد أفلاطون من شيوعيته — وهى شيوعية تتمشى مع الملكية الخاصة لأكثر الأشياء ، وتتضمن الملكية العامة للقليل جداً من الأشياء — أن يخلّى حكامه من العمل . أما مور فإنه كان يقصد من شيوعيته ، وهى شيوعية حقيقية فى كافة الأشياء ، أن يحرر كل الناس مما يعوقهم عن العمل . فبدلاً من وجود فلاحين عاطلين يتسكعون فى الطرقات الإنجليزية ، كان يريد إيجاد عمل للجميع . وبدلاً من الترفين الذين يعيشون فى يوت الأغنياء دون عمل كذكور النحل ، كان يريد أن يرى جميع الناس يعملون كائنل العامل فى خلاياه . وبهذه الطريقة كان يأمل فى تقليل ساعات العمل بحيث يقتصر يوم العمل على ست ساعات للجميع .

ومن الواضح أن هناك وجوه شبه كثيرة بين مور وبين الاشتراكية الحديثة التى يختلف أفلاطون عنها هذا الاختلاف العظيم . ولا ريب أن هناك الكثير من الفروق بين تفكير مور وبين الاشتراكية الحديثة. ذلك أن الاشتراكية الحديثة هى اشتراكية جماعية بوجه عام، وهى تدعو إلى الملكية العامة لمواضع الإنتاج، بينما يدعو مور إلى الملكية العامة للمنتجات . والاشتراكية الحديثة لا ترى إلى « تطهير » المجتمع من « ترفه » ، بل تكتفى بتقسيم ذلك الترف دون تحيز ، وعلى قاعدة المساواة ، أما مور فإنه أقرب إلى أفلاطون فى هذا الشأن ، ويرى إلى تبسيط الحياة الاقتصادية بحيث تقتصر على الزراعة وقليل من الحرف الضرورية . ومع ذلك فإن مور بوجه عام يتصف بروح

---

(١) فى « يوتويا » لا وجود للذهب : أما فى « الجمهورية » فالمكام فقط هم الذين لا يملكون ذهباً .

الاشتراكية الحديثة — فيه شيء من تمحسها إلى توزيع أكثر عدلا لمتاع هذه الدنيا ، وشيء من اتصالها الوثيق بالأحوال الاقتصادية الفعلية المعاصرة لها .

وكذلك يعالج مور مشكلة التعليم بنفس الروح الواقعية . كان التعليم بالنسبة لأفلاطون على رأس مخططة وفي مقدمته ، وكانت الشيوعية إذا قورنت بالتعليم شيئا ثانوياً وتابعا . أما في نظر مور فإن للشيوعية اللقاف الأول والأسبق ، وهو يتناول التعليم أكثر ما يمكن من ناحية الفنية ، على اعتبار أنه يعنى تدريجاً على حرفة من الحرف ، وذلك لأن كل مواطن في « يوتويا » يجب أن يعارس إحدى الحرف كما يعارس الزراعة بحيث يتناوب هذه وتلك بصورة منتظمة — واقتراحه هذا يدل على ما كان له من رأى حديث غير أفلاطونى عن العمل .

وموقف مور من المرأة هو من بعض الوجوه قريب من موقف أفلاطون ، فهو يؤمن بتحرير المرأة ، وبأن النساء فى مقدورهن القيام بعمل الرجال . ونساء « يوتويا » كنساء « الجمهورية » يتقلدن الوظائف ويذهبن إلى ميدان القتال . ولكن ليس كل النساء يحاربن ، كما أن الوظائف الدينية فقط هى التى يشغلها النساء . وليس هناك اشتراك فى الزوجات لأن مور يؤمن بنظام الزواج بزوجة واحدة . ولتوماس مور وجهة نظر جثمانية كذلك التى كانت لأفلاطون فيما يخص باقتراحه أن العروس والعريس يجب أن يرى كل منهما الآخر كما ولدته أمه ، حتى يعرفا أنهما صالحان للزواج . وهذا هو التقارب الوحيد بين مور وموقف أفلاطون من المسألة الجنسية (١) . ولم يحاول مور تنظيم السكان إلا بنظام المستعمرات .

---

(١) نقل هذا الاقتراح من « القوانين » ٧٧٢ أ . « ويوتويا » لا تتبع « الجمهورية » فحسب بل تتبع كذلك . « القوانين » . وعندما دخل « مور » فى تفاصيل دولته الثالثة ، كان من الطبيعى أن يتجه إلى « القوانين » بما فيها من تفاصيل كثيرة . وهو ، كأفلاطون ، يؤيد نظام الزوجات المشتركة لسلك المواطنين رجالا ونساء ( ٢ ، ٥ ) . ويحاول أن يجمع بين الكبار والصغار فى مكان واحد . ومواطنو « يوتويا » كمواطني « القوانين » =

ويدعو من هذا أن مور ، بوجه عام ، هو أفلاطوني من الناحية الحرفية ، ولكنه لا يتصف بالروح الأفلاطونية . وهو « أب للاشتراكية اليوتوية » أكثر من أن يكون مقلداً لشيوعية أفلاطون . وهو يهدف إلى تسادى الجميع في التمتع ، بينما كان هدف أفلاطون تحقيق العرفة الكاملة لقلة من الناس . ويؤدى مذهب أفلاطون العقلى إلى الملك الفيلسوف وحكم ( قيصر ) المصوم عن الخطأ ، بينما يسخر مور مما يمكن أن يقوله ملك فرنسا عن « يوتوياء » (١) . وليس في مور شيء من الزهد المنزمت الذى كانت تتصف به « الفكرة » لدى أفلاطون ، بل كان شعاره : « دعو العمل الجدى يفيض بالمرح والسرور » (٢) .

يعلمون الكثير عن سير النجوم وحركة الأبراج السماوية (٢ ، ٦) . وسكان « يوتوياء » يعيشون في عزلة ، ولا بد لهم من الحصول على إذن الأمير إذا أرادوا السفر . فارق القوانين ١٢٢ (٢ ، ٦) غير أن مور يختلف عن أفلاطون في دعوته إلى التسامح الدينى ، وهو يتحدث عن الملك يوتوبس قائلا : « إنه اعتقد أن الإيمان بفرض وترك لكل حريته . واليوتوييون ، على متوال ملكهم ، يعتقدون أن قوة الحق نفسها ستظهر وتخرج إلى النور بوساطة قوتها الثابتة . ولكنه يختلف عن أفلاطون في أنه يقرر عقوبة الإعدام لمن لا يؤمن بخلود النفس ، أو بثنائية الله ، أو بالعدالة الإلهية نحو مرتكبي الخطيئة ، وفي أنه يحرم على غير المؤمنين أن يتعدتوا إلا مع الفاسدة وأصحاب العقول الراجحة الرصينة .

(١) لا شك أن مور يشير في كتابه الأول إلى الملك الفيلسوف الذى يعنيه أفلاطون . ومن البت أن يقدم الفلاسفة نصحا إلى الملوك كما اتضح لأفلاطون في سرقلطة . والعلاج الوحيد هو أن يصبح الملك فيلسوفاً . لقد كان أفلاطون على حق في التشبيه الذى استخدمه عن الفيلسوف ، ووصفه فيه بأنه يبق في غفر داره هرباً من المطر ( ترجمة حرة للجمهورية ، ٥٤٩٥ د ) .

(٢) كتاب Civitas Solis تأليف كامبانلا هو صورة من « يوتوياء » توماس مور ، ألهمه به ، كما يقول ، كاتب فرنسى ، ذكرى جمهورية أفلاطون ، ومنظر الأديرة الكاثوليكية . وحاكم مدينة الشمس هذه ( Civitas Solis ) هو العالم المينافريقى ، وتحت سلطته ثلاثة حكام : القوة يمارس بها الحرب ، والمحب لصين الجنس ، والحكمة من أجل السلم والفن والتعليم . ومن رأى كامبانلا إلقاء الملكية والأسرة ، وهذا يفسر الحاجة إلى حاكم هو الحب . وعلى أساس أنه كان من الإخوان الدومينيكانين ، فإنه يدعو إلى نظام من الاعتراف إلى السلطات تستلعب به معرفة كل ما يفعله المواطنون وما يفكرون فيه . ولهذا مثيل في محاوره « القوانين » .

قابلة — ٣: بدأت نظرية أفلاطون السياسية في يد روسو ترك أثراً ثابتاً على الفكر وظل لها هذا التأثير حتى يومنا هذا . ولد روسو في جنيف وقضى فترة شبابه هناك . وجمهورية جنيف التي أهدى إلى « حكامها أصحاب السيادة والمظمة والمجد » كتابه « بحث عن نشأة الظلم وأساسه » .

• Discourse on the origin and foundations of Inequality •  
كانت هي نفسها أشبه بدولة مدينة Gity-state . وعندما كان روسو صلياً في تلك المدينة ، كان مكباً على قراءة تاريخ الدول المدن في قديم الزمان كما صورها المؤرخ « بلوتارخ » الذي كان دائم الإشارة إليها في كتاباته . وفي الفترة التالية من حياته بدأ دراسة أفلاطون الذي أصبح له أثر غلب على تفكيره (١) . وقد ساعدته هذه الدراسة على تحرير نفسه من نظرية « لوك » الفردية (٢) ، وأوصلته إلى النظرية الجماعية عن الدولة كما شرحها في كتابه « العقد الاجتماعي » . والواقع

---

(١) كان روسو قد قرأ « الجمهورية » و « القوانين » و « رجل السياسة » . وفي مؤلف كان يزعم كتابته ولكنه لم يفعل ، كان يريد أن يكتب فصلاً عنوانه « بحث في جمهورية أفلاطون » ( فوجان ، مؤلفات روسو السياسية ، ١ ، ٣٣٩ هـ ) . ولقد تأثر بأفلاطون لا في كتاباته السياسية فحسب ، بل في كتاباته عن الجمال وتذوق الفن . وكتابته « التقليد المسرحي » يقول عنه ( فوجان ) أنه استمد من الكتاب الثالث من « القوانين » ( صحتة الكتاب الثاني ) ومن الكتابين الثالث والعاشر من « الجمهورية » . ويقول روسو في كتابته « لامل » ( فوجان ، المرجع نفسه ، ١٤٦ ، ٢ ) « لذا أردت أن تكون فكرة عن التعليم الشهي ، فأقرأ جمهورية أفلاطون . . . لأنها أجل رسالة عن التعليم كتبها إنسان » .

(٢) حرر نفسه جزئياً — ولكنه لم يتحرر كلية — ومن أروع ما في كتاب « العقد الاجتماعي » أنه بين روسو وهو يصارع مصطلحات مذهب الفردية ، ويعود روسو في هذا الكتاب بين وآخر إلى الفردية الحقيقية ، إلا أنه يكافح للوصول إلى نظرية عن الإشراف الاجتماعي الجماعي .

أن كتابه هذا قد مى اسماً خاطئاً : والأصح أن يسمى « عن الكائن الاجتماعى »  
De L'Organisme Sociale . فمع أنه يتحدث فيه مستخدماً الألفاظ الألوقة  
التقليدية التى نصف العقد ، إلا أن حجته ليس فيها شيء من الفردية التى تصاحب  
فكرة العقد (١) . فالدولة فى رأيه هى كائن أخلاقى : (Être moral et collectif )  
personne morale ( له إرادة عامة موجهة إلى صالحه العام . والدولة ليست هيئة  
قانونية يقصد بها حماية الحقوق القانونية ، بل هى هيئة أخلاقية يدخل الإنسان  
فى وجوده الأخلاقى عن طريق حياتها المشتركة . وإذا لم يكن الإنسان عضواً  
فى الدولة ، فهو حيوان بليد محدود الذكاء تحركه الشهوة والغريزة . وإذا ما اسمى  
إلى عضوية الدولة أصبح مخلوقاً ذكياً وإنساناً . والدولة تسبديل بالغرزة العدالة  
وتسبديل بالشهوة القانون . وهى التى تكسب فعال الناس ما كانت تقتصر إليه من  
خلق . وكلام روسو هذا يستبر أفلاطونية بحة أو قل إنه هيلينية ( يونانية )  
Hellenism خالصة . وبما أن روسو كان على هذا النحو مشبعاً بالفكرة الهيلينية  
عن أن الدولة مجتمع مترابط ذو خلق ، فقد كان من الطبيعى أن يؤدى به هذا إلى  
إبراز الفكرة الأفلاطونية اليونانية عن الطابع التعليمى للدولة . فيجب على الدولة  
أن تحقق الحرية الخلقية لأعضائها بتحريرهم من عبودية الشهوة ، وتجبرهم على أن  
يكونوا أحراراً . وهو يقول فى هذا الشأن . « إن التعليم الذى تقوم به الدولة

---

(١) الرواية القديمة عن أن روسو كان يدين بمنصب الفردية لأنه قال : « ولد الإنسان  
حرراً ، ولكنه فى كل مكان يرسف فى الأغلال » ، ولأنه كان يدعو إلى الرجوع إلى « حالة  
الطبيعة » ، هذه الرواية يبدو أنها تعتمد على قراءة لكتاب « العقد الاجتماعى » لم تعتمد  
الجملة الأولى من الفصل الأول . لقد كان روسو من أصحاب الأقوال الساخرة . ولقد دفع  
نمناً باهظاً لأنه بدأ كتابه هذا بحيلة لاذعة . ولو أنه أضاف إلى القول السابق قوله : « ولكن  
من العدل والملائم أن يرسف فى الأغلال » على شرط أن تكون هذه الأغلال عادلة وملائمة ،  
كما أن الحكم يبر ذاته على شرط أن يكون حكماً ذاتياً » ، لو أن روسو أضاف هذا الكلام  
لجنب قراءه غير الحريصين الزلل ، ولجنب همه ما دفعه جزاء لسوء إنشائه .

يجب أن يصنع عقولهم بالطابع القومي ، ويوجه آراءهم وأذواقهم بحيث يصبحون وطنيين بحكم الليل والمأفظة والضرورة » .

كانت هذه المبادئ نجوم روسو التي يهتدى بها . ولهذا شعر بالتمسك إلى الدولة مثلما شعر أفلاطون ، ولم يختلف عن أفلاطون في أن شعوره بالحماس كان أقوى مما ينبغي . صحيح أن نظرتة إلى الدولة كانت تختلف عن نظرة أفلاطون ، إذ كان يرى أن الدولة هي تلك التي يكون لكل مواطن فيها صوت في تقرير الإرادة العامة ، ونصيب في وضع القوانين التي تعبر عن الإرادة العامة ، والتي لا يوجد غيرها ما يعبر عن تلك الإرادة . وصحيح أيضاً أن روسو كان ينادى بالديموقراطية — الديمقراطية النقية الأولية ، كما كان يدعو إلى سيادة القانون ، وهذه كلها مبادئ يونانية وليست مبادئ أفلاطون الذي كان يؤمن بأن إرادة الدولة هي إرادة أكثر أعضائها حكمة ، وبأن هؤلاء الأعضاء الذين هم أكثر حكمة يجب ألا يتقيدوا بقواعد قانونية . كل هذا صحيح ، غير أن دولة روسو الديمقراطية القانونية ليست أقل إلحاحاً في الإشراف على أعضائها من دولة أفلاطون الأرستقراطية المطلقة . وإنك لتري روسو يفضل ألا يكون للمواطن أي مجتمع آخر غير الدولة ، ويقول في هذا الشأن . « إنه شيء هام بالنسبة لإبراز الإرادة العامة كما ينبغي ، ألا يكون في الدولة مجتمع جزئي ، وألا يتخذ المواطن في تفكيره أي معيار غير معيار الدولة » العقد الاجتماعي ( ٢ ، ٣ ) . وهو يرى أن سيادة المجتمع على أعضائه لا تقبل الانتقال أو الانقسام ، ولا يقيد بها إلا شيء واحد ، هو أنها يجب أن تتمثل دائماً في قواعد قانونية عامة .

وفي مقدور المجتمع أن يضع لنفسه إقراراً مدنياً بعقيدته تشمل مواده ، إن لم يكن على مبادئ دينية ، فلي تلك المشاعر الاجتماعية اللازمة للمواطنة الصالحة وللولاة .  
المخلص : وفي مقدورها أن تنزل العقاب بغير المؤمنين ( لا على أساس أنهم خارجون



على الدين ، بل على أساس أنهم «غير اجتماعيين» — ولكنها رغم ذلك تعاقبهم) .  
وأخيراً ، فإن أى إنسان أثر بهذه العقيدة ثم تصرف كما لو كان غير مؤمن بعبادها ،  
ففى مقدور الدولة عندئذ أن توقع عقوبة الإعدام على ذلك الرجل «الذى كذب  
على القوانين» (١) .

هذه هى الدروس الأساسية التى تعلمها روسو من اليونانيين ومن أفلاطون ،  
غير أنه نقل عنهم صغير الأشياء وكبيرها ، ونظريته السياسية أفلاطونية لا فى فكرتها  
العامة فحسب بل فى بعض تفصيلاتها أيضاً . فالشرع الذى يظهر على خشبة المسرح  
فى الكتاب الثانى من «العقد الاجتماعى» هو شخصية أفلاطونية، إن المرء يرغب دائماً  
فى تحقيق صالحه ، ولكن لا يتاح له هذا دائماً : والمجتمع أيضاً يريد دائماً أن يبرز  
إرادته العامة — والذى يقصده روسو هو تلك الإرادة الموجهة إلى الصالح العام —  
ولكنه لا يعرف دائماً ما يجب عليه أن يريده فعلاً . وهذا بشكل صعبوبة كبيرة  
فى بدء تكوين الدولة ، والحل الذى يصل إليه روسو لهذه الصعوبة هو للشرع .  
فهو الذى ينصح المجتمع دون أن يجعل من نصيحته قانوناً ، وهو الذى يعالج جهل  
المجتمع دون أن ينتهك سيادته . وكما أن روسو نقل عن أفلاطون شخصية الشرع ،  
فإنه أخذ عنه أيضاً ، ولو بطريقة لا شعورية ، تلك الفكرة التى صاغها عن حجم  
الدولة . فهو يرى أن ذلك الحجم يجب أن يكون وسطاً : أى أن الدولة يجب  
ألا تكون صغيرة إلى الحد الذى لا يمكنها من تحقيق الاكتفاء الذاتى ، ولا كبيرة  
إلى الحد الذى لا يمكنها من تحقيق الحكم الصالح . وفى موقف روسو من التجارة  
البحرية يبدو أفلاطونياً — بل إن كلماته نفسها تبدو كأنها كلمات أفلاطون .

---

(١) أشرنا فى هامش سابق إلى ما بين هذه القطعة وبين الكتاب الماشر من محاوره  
«القوانين» من تعاقبه .

ويقول في هذا الصدد :

« أملك شاطئاً بحرياً متسعاً صالحاً للملاحة ، إذن فلتملأ البحر بالسفن : ولتتم التجارة والملاحة : إنك سوف تتمتع بحياة رائعة — وقصيرة » (٢ ، ١١) .

وليس روسو بآخر رسل المقد الاجتماعي ، ولكنه أول أنبياء مدرسة المثالية Idealist School — كما أنه ليس خليفة « لوك » وتلميذه ، بل هو سلف « هيجل » ومعلمه . لقد بدأ هيجل ( كما بدأ كانت ) بفكرة روسو أن الدولة هي أداة الحرية الأخلاقية ، ولكنه كان متأثراً بطريقة مباشرة ، بل وإلى درجة أكبر من روسو نفسه ، بتاريخ دولة المدينة اليونانية وفلسفتها . ويتجلى هذا أكثر ما يتجلى في كتابه System of Ethics الصادر في سنة ١٨٠٢ ، كما يتجلى هذا التأثير بنفس القدر في كتابه « فلسفة العقل » Philosophy of Mind الصادر في سنة ١٨١٧ . ويرفض هيجل أن يتناول الدولة بمعيار القانون ، أو على اعتبار أنها منظمة قانونية ، بل يناقشها بمعيار الأخلاق الاجتماعية Sittlich keit على اعتبار أنها أعظم أداة وأسمى تعبير عن تلك الأخلاق الاجتماعية التي يغمس فيها وينفذها الرأي الاجتماعي ، وهو الرأي الذي يهيمن على حياة كل الجماعات ، وعلى حياة الدولة خاصة وفوق كل شيء . والعلاقة بين هذه الفكرة التي تقول إن الدولة هي أداة الأخلاق الاجتماعية ، وبين فكرة أفلاطون أن الدولة هي أداة العدالة ، هذه العلاقة لا تخفى على أحد . فالفكرتان تعتمدان على افتراض أن الدولة كائن أخلاقي — أسلوب حياة منظم ، يبلغ فيه كل مواطن حالة البر الكامل إذا ما أدى في نطاقه واجبه . وهكذا تنتهي الفكرتان إلى قاعدة واحدة للصياغة هي « أداء الوظيفة وواجباتها » . ولقد كان هيجل من أنصار الحكم للطلق ، شأنه شأن أفلاطون . ومع أنه لم يجرؤ على أن يقترح تحول الملوك البروسيين إلى فلاسفة ، إلا أنه كان يرى أن « إرادة الفرد الأمر » هي المحور الأساسي في الحكم .. وكما أن أفلاطون قد انتقد الديمقراطية الأثينية على أساس أنها خلقت دولتين داخل دولة واحدة ، كذلك انتقد هيجل نظام الحكم النيابي في إنجلترا لأنه ضحى بوحدة الدولة في سبيل المصالح

الخاصة . ولم يكن لدى هيجل شيء من إغنان أفلاطون بالشوعية . غير أن جزءاً من نظريته هو أن « المجتمع اللدنى » ، بكل مصالحه الاقتصادية يجب أن يكون خاضعاً لإشراف الدولة . ومع أن هيجل لم يكن اشتراكياً ، إلا أنه كان من أنصار الحماية ( بعض الناس يسمى هذا وضماً إلى الوضع الأحسن ، والبعض يسميه وضماً إلى الأسوأ ) الذين يقررون أن المصلحة الخاصة التي تنصرف إلى الغايات الأثنية دون تبصر تتطلب الإشراف العام (١) .

ومن الأفلاطونيين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر — وربما كان أفلاطونياً رغم أنه — أوجست كومت Auguste Comte ، وهو مؤسس الفلسفة الواقعية Positivism (٢) . وكومت ، مثل أفلاطون ، يعتقد أن المجتمع يمكن ، بل وينبغي أن تحكمه المعرفة العلمية . ويختلف عن أفلاطون في اعتقاده أن هذه المعرفة يجب أن تكون متعبرة من القروض الميتافيزيقية والإلهية ، وينبغي أن تكون معرفة واقعية بجثة طابها الاستقراء الهادى . ثم إنه يشبه أفلاطون في إعانه بالرياضيات ، ولكن بينما ينسب أفلاطون إعانه بالرياضة على أساس أنها السبيل إلى الفكرات المجردة ، يعتقد أوجست كومت أن استخدام الأساليب الرياضية يكتل في حد ذاته إبراز مبادئ الحياة الاجتماعية . وعلم الاجتماع ، أو دراسة المجتمع كانت في نظره دراسة « الفيزياء الاجتماعية » في ناحيتها « الاستاتيكا الاجتماعية » و « الديناميكا الاجتماعية » ، وقد نتج عنها أن القوانين واقعية كقوانين الفيزياء — وهى قوانين يجب أن يمتشى معها الفعل كما تسير الحركة بمقتضى

---

(١) انظر مؤلف W. Wallace (محاضرات ومقالات) حيث بين العلاقة بين هيجل والاشتراكية ، ص ٤٤١ وفي ألمانيا الحديثة تبنى نظرية أفلاطون الشيوعية أكثر إهتمام . وضم كثير من الدارسين (أنتال بوهلمان وإلى درجة أقل نارتوب) أفلاطون إلى معسكر الاشتراكية .

(٢) أوجست كومت (١٧٩٨ — ١٨٥٧) تقوم فلسفته على أن الإنسان لا يعرف شيئاً إلا عن مظاهره ، وأن معرفته هذه نسبية لا مطلقة .

(الترجم)

قوانين الفيزياء (١). وترتب على هذه المبادئ أن الحكم مشكلة علمية ، وأن الإرادة هي مسألة ولاية كولاية الوالد على أبنائه. وهكذا يختلف « كونت » عن أفلاطون في أنه يندب كل المبادئ الميتافيزيقية . ولا يقبل إلا المبادئ الواقعية المستمدة بالاستقراء من الماضي والحاضر . ومع ذلك فقد كان « كونت » أفلاطونياً في إيمانه بإعادة بناء الدولة ، وفي أن قيادة هذه الدولة التي ينادى بناؤها يجب أن تكون في ضوء المبادئ العلمية . وكذلك يشبه أفلاطون بعض الشيء في تفرقه بين الطبقة الروحية والطبقة الدنيوية . دولته المثالية كان المفروض أن تكون دولة تتولى فيها الطبقة الروحية قيادة الأمور في ضوء المبادئ العلمية ، على أساس أنها طبقة « تتألف من العلماء أصحاب المبادئ العلمية السليمة » ، تمبر عن العقل السديد وتعمل بالإقتناع لا بالقوة . ولقد كان في شبابه وثيق الاتصال بالفيلسوف « سان سيمون » ( وهو من أنصار مثل الصور الوسطى ، وإن كان من المؤمنين باليوتوبيا إلى جانب ذلك ) ، وقد أخذ عنه — لاعتن أفلاطون — اعتقاده بأن هدف الفلسفة يجب أن يكون اجتماعياً ، وأنها يجب أن تعمل على إعادة خلق المجتمع ، وكذلك كان مديناً له بالفضل في تفرقه بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية . وأوجه الشبه بينه وبين أفلاطون هي أوجه شبه تلقائية أكثر منها اشتقاقية ، وهو في اعتراضه على المبادئ الميتافيزيقية ، وفي تطلبه « للقوانين » الإيجابية ، يعتبر مناقضاً لأفلاطون . ومع أنه من الوجهة الرسمية أقرب شبيهاً إلى أفلاطون من أنصار هيغل ، إلا أنه في واقع الأمر أبعد بكثير عن روح أفلاطون .

---

(١) كان من رأى « كونت » أن علم الاجتماع يبحث في الحقائق التاريخية المسجلة ؛ وبضعها داخل مجال القانون العلمى النظام ، وذلك بإرجاع كل حقيقة إلى سلسلة الحقائق السابقة لها ، واستخلاصها من الظروف الكامنة في مرحلة الوجود الاجتماعى الخاصة بها . وهكذا أصبحت مشكلة علم الاجتماع ، كما وصفها ( ميل « إيجاد القوانين التى بمقتضاها تنتج أية دولة مجتمع من المجتمعات تلك الدولة التى تخلفها وتحل عليها » .

كانت فلسفة أفلاطون خلال أربعين السنة الأخيرة من مصادر الإلهام الرئيسية  
للمدرسة من مدارس الفكر السياسى الإنجليزى — وهى المدرسة التى يمثلها جرين  
وبرادلى وبوسانكية (١). وربما كان من تأثير المعلمين الذين تخرجوا فى هذه المدرسة  
أن وجدت حلقة جديدة من تلامذة أفلاطون . وإنك لتجد من بين العمال الإنجليز فى  
وقتنا هذا من قرأ « الجمهورية » أفلاطون وتعلم أن يحبها ، وذلك لأنهم درسوا ذلك  
فى مدارس مدتنا . ولو أن أفلاطون علم بذلك لما صدق أنه من الأمور الممكنة  
يقول أفلاطون « من المستحيل على الجماهير أن تستوعب الفلسفة » (الجمهورية ٤٢٤أ) .  
ولكن لو أن هذه الأشياء تكشفت له ، لسمح أن يداخل نفسه بعض الأمل فى  
الديموقراطية ، وربما وافق على توسيع مجال غخطه التعليمى ومدى غخطه الشيوعى  
بحيث يتيح للجميع ، وليس لفئة قليلة مختارة ، أن تساهم فى حب الحكمة والبحث  
عنها ، تلك الحكمة التى أحبها هو نفسه وسعى إليها طوال حياته .

---

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب « الفكر السياسى من سبتمبر إلى الوقت الحالى »  
فى طبعة Home University Library . حيث يوجد وصف لتأثير أفلاطون  
والأفكار المشابهة لأفكاره فى الفكر السياسى الإنجليزى الحديث . لا بين الفلاسفة فحسب ،  
بل بين الأدباء من أمثال رسكن وكارليل .

# مطابع سجل العرب

توزيع مركز الأبحاث - ٩٠ شارع النيل : القاهرة

تلفون - ٩٣٦٧٦



الناشر  
مؤسسة سجل العرب

بإشراف الأستاذ الدكتور إبراهيم عبد  
٢٦ شاع شريف باشا القاهرة  
تليفون ٤٩٩٩٩ ٥٢٣٠٩

١٩٦٥

مطابع سجل العرب

٢٦

Bibliotheca Alexandrina



0284888